L'impegno ecumenico biblico del Cardinale Bea*

Appena formulato il tema, sorgono spontaneamente dei quesiti: Come fu possibile per un uomo che aveva passato tutta la sua vita nel lavoro di professore e di studioso della Sacra Scrittura potersi muovere con tale sicurezza e competenza nel campo ecumenico e realizzare quanto Bea ha realizzato? Quale preparazione e quali specifiche possibilità gli hanno offerto per questa missione i suoi studi biblici? Come ha utilizzato la sua cultura biblica nell'assolvere il suo compito ecumenico?

E non si tratta solo di quesiti teorici. Chi ha vissuto gli anni della preparazione del Concilio e della creazione del Segretariato per l'unione dei cristiani sa che la nomina di Bea a primo Presidente e la sua spettacolare riuscita in questo lavoro costituirono effettivamente una grande sorpresa; si è parlato di un'autentica «rivelazione» di Bea(1). Domandiamoci quindi, a mo' di *introduzione*, se Bea abbia avuto in precedenza almeno una certa preparazione ecumenica e quale sia stata.

In un articolo autobiografico uscito circa un anno prima della sua morte e pubblicato nella «Saturday Review» di New York, e più tardi in un libro(2), Bea segnala anzitutto qualche cosa della *preparazione remota.* A 15 anni, egli che «proveniva da un paese di popo-

* Conferenza data il 25 maggio 1981 al Pontificio Istituto Biblico, in occasione del centenario della nascita del Cardinale Bea (28 maggio 1881).

(1) Augustin Bea (1881-1968), nato a Riedböhringen (Rep. Fed. Germania), gesuita, esegeta, 1930-1949 Rettore del Pont. Istituto Biblico, nel dicembre 1959 creato Cardinale, primo presidente del Segretariato per l'unione dei cristiani. Cf. E. M. Jung-Inglessis, *Augustin Kardinal Bea, Kardinal der Einheit* (Recklinghausen 1962); *Augustin Kardinal Bea, Wegbereiter der Einheit,* hrsg. M. Buchmüller (Augsburg 1971).

(2) Cf. «Paths to Ecumenism» (nella serie «What I have learned»), *Saturday Review* (New York) July 1967, 8-11; poi pubblicato nel libro: *What I have learned.* A Saturday Review Book, New York (s.a.), 12-23. Qui citiamo dal manoscritto dell'originale italiano, però indicheremo le pagine del succitato libro.

lazione esclusivamente cattolica», frequentava la sesta ginnasio a Costanza. Nella sua classe, scrive, «erano rappresentate varie confessioni cristiane e fedi religiose... Fin d'allora ho incominciato a imparare come si possa, pur restando fedeli alla propria fede, portare a quelli di altre confessioni non solo forse un freddo rispetto, ma vera stima, anzi amarli sinceramente»(3). Questa prima esperienza continuò durante gli studi accademici: «Oltre agli studi fatti nelle scuole interne dell'Ordine religioso a cui appartengo, ho fatto abbondanti esperienze di formazione in ambienti prettamente pluralistici, nelle università di Friburgo in Brisgovia, di Innsbruck e di Berlino; dappertutto vi era una mescolanza sia di studenti che di professori di varie confessioni»(4). Riferendosi poi agli anni del suo insegnamento della Sacra Scrittura, rileva che, sia nello studentato a Valkenburg (Olanda) sia dopo a Roma, continuò i contatti con studiosi di altre confessioni. Un decisivo contributo fu dato nel 1935 quando, su permesso personale di Pio XI, il Rettore dell'Istituto Biblico ed alcuni professori poterono partecipare al primo congresso internazionale di esegeti dell'Antico Testamento, tenutosi a Göttingen. I contatti si intensificarono ulteriormente, dopo che l'Istituto aveva, nel 1938, ospitato il congresso internazionale di studi sull'Oriente antico(5).

Si aggiunse poi la *preparazione specifica* nel decennio immediatamente precedente il Cardinalato (1949-1959). Il grande pubblico non conosceva quasi nulla di questa sua preparazione, di qui la summenzionata sorpresa. Essa fu invece molto intensa, come ho potuto documentare, sulla base dell'abbondante corrispondenza di quel periodo lasciataci da Bea, in un ampio studio pubblicato qualche anno fa nell'«Archivium Historiae Pontificiae» dell'Università Gregoriana(6). Mi limiterò a pochi accenni.

Può sorprendere, ma è un fatto, che tale preparazione fu occasionata e causata dal lavoro svolto da Bea come Consultore del Sant'Uffizio. Egli vi entrò nel marzo 1949. Ebbene, nel dicembre dello stesso anno quel dicastero pubblicava la nota Istruzione sul movimento ecumenico(7) che rimase l'unico fondamento del lavoro ecumenico — anche del Segretariato — fino alla promulgazione, nel

(3) L.c. p. 13.
(4) L.c. p. 13.
(5) L.c. p. 14.
(6) Cf. S. SCHMIDT, «Il Cardinale Bea: sua preparazione alla missione ecumenica», *Arch. Hist. Pontificiae* 16 (1978) 313-336.
(7) Cf. *Act.Ap.Sed.* 42 (1950) 142-147.

novembre 1964, del decreto conciliare sull'ecumenismo. Non sappiamo quale influsso vi abbia esercitato Bea, ma certamente la preparazione di tale documento lo obbligò a iniziarsi solidamente in materia e ad approfondirne i vari aspetti. Da aggiungere che nel quadro del suo lavoro nel Sant'Uffizio, Bea si occupava particolarmente dei problemi della Chiesa in Germania e di conseguenza anche di quanto vi succedeva nel campo ecumenico. E lì, fin dal tempo del regime nazista, era nato un notevole avvicinamento con le varie confessioni, nel quadro del movimento detto «Una Sancta»(8).

In effetti la corrispondenza citata permette di costatare come Bea abbia seguito le varie iniziative: le conversazioni teologiche del circolo «Jaeger-Stählin-Kreis», che aveva preso il nome degli iniziatori, l'Arcivescovo di Paderborn, Dr. Lorenz Jaeger, e il già vescovo luterano Stählin. Egli seguiva inoltre il movimento di pastori luterani, chiamato «Sammlung», il lavoro dell'abbazia benedettina di Niederalteich(9). Inoltre, attraverso il fondatore e segretario della «Conferenza cattolica per le questioni ecumeniche», professore di filosofia, Johannes G. M. Willebrands della diocesi di Haarlem, — oggi Presidente del Segretariato per l'unione dei cristiani — egli seguiva anche il lavoro dei pionieri cattolici di varie altre nazioni e, indirettamente, anche quello del Consiglio ecumenico delle Chiese. Venendo a Roma per tenere al corrente il Sant'Uffizio sull'attività della «Conferenza», Willebrands visitava regolarmente tre professori di teologia, dei quali, come ha detto recentemente, il più aperto era sempre Bea. È dall'ambiente di tale Conferenza che il Segretariato ha poi attinto gran parte dei suoi membri e consultori(10).

Ma non si trattava solamente di contatti. La corrispondenza ci offre in piccolo una vera somma di dottrina ecumenica: sulla natura dell'unità da ricercare, sulla necessità e le qualità del dialogo, sulla collaborazione ecumenica, sull'ecumenismo spirituale, la preghiera e la fede nell'opera dello Spirito Santo(11).

Concludendo: non dico che Bea anticipi già tutti gli sviluppi del Concilio, ma certamente apporta al suo ufficio di primo Presidente del Segretariato un buon bagaglio di dottrina e di esperienza ecumenica. Così, questi dieci anni di collaborazione al Sant'Uffizio hanno

(8) Cf. J. Höfer, «Una-Sancta-Bewegung», *LThK* X, 464.
(9) Cf. l'art. cit. n. 6, p. 319 sg.
(10) L.c. p. 321 sg.
(11) L.c. p. 323-330.

aggiunto alla preparazione remota e a quella generica data dal suo lavoro di esegeta, una notevole specifica preparazione ecumenica.

Dopo tale introduzione arriviamo al nostro tema: l'impegno ecumenico biblico di Bea. Dalla formulazione è chiaro che non tratteremo il vastissimo tema dell'impegno ecumenico generale di Bea, ma solamente quello che riguarda il campo della Sacra Scrittura. Così il nostro quesito è: Come ha utilizzato Bea la sua cultura di esegeta per scoprire e indicare nel campo della Sacra Scrittura, e degli studi esegetici in particolare, delle possibilità di ricerca dell'unità? Quali possibilità ci indica al riguardo e come si muove in tale campo? Per rispondere bisogna prima accennare ai fatti concreti attraverso cui, negli anni, si è manifestato l'impegno ecumenico-biblico del Cardinale; cercheremo poi di approfondirne i contenuti.

1) Le concrete *manifestazioni dell'impegno ecumenico biblico* di Bea sono numerose. Ne elenchiamo — tra i più di 300 numeri della bibliografia del Cardinale(12) — le principali, anche per non doverle di nuovo ripetere quando parleremo dei contenuti.

a) Le prime le troviamo fissate nel volume «*L'unione dei cristiani*» che comprende le conferenze della fase preparatoria del Concilio(13). Il nostro tema è trattato soprattutto in tre conferenze: «Lavoro scientifico e insegnamento universitario al servizio dell'unione dei cristiani»(14), conferenza tenuta all'Università cattolica di Friburgo in Svizzera; «Il Concilio e l'unione dei cristiani», e «Il significato del Concilio per l'unione dei cristiani», conferenze tenute a Parigi(15) e nelle Università di Heidelberg, Tübingen, München, Wien, Innsbruck(16); ed ancora «Il sacerdote ministro dell'unione», conferenza tenuta a Oxford per i sacerdoti delle diocesi d'Inghilterra(17).

(12) La bibliografia del Cardinale fino al 1962, *Bib* 43 (1962) 265-276; oltre questa l'autore possiede in manoscritto, la completa bibliografia del Cardinale, che comprende 314 numeri.

(13) Roma 1962. Ed. franc. *Pour l'unité des chrétiens* (Paris 1963); ed. ted. *Die Einheit der Christen* (Freiburg i.Br. ²1963); ed. ingl. *Unity of Christians* (London 1963) - parliamo di *edizione* francese risp. tedesca, risp. inglese, in quanto esse contengono l'originale di alcune conferenze che ci interessano. Citeremo il volume italiano con «L'unione»; quello francese «Pour l'unité», quello tedesco «Die Einheit», quello inglese «Unity».

(14) Cf. *Die Einheit*, 105-122.

(15) Cf. *Pour l'unité*, 123-145.

(16) Cf. *Die Einheit*, 123-155.

(17) Cf. *Unity*, 73-93.

b) Nel 1964 abbiamo le sue «riflessioni a proposito del Dizionario teologico del Nuovo Testamento» di Kittel, riflessioni che, per desiderio della direzione dell'opera, furono inserite in un fascicolo della medesima[18].

c) Nel 1966, nel volume «Il cammino all'unione dopo il Concilio» troviamo il commento ecumenico alla Costituzione «Dei Verbum»[19] che venne completato l'anno successivo con un commento integrale dal titolo «Parola di Dio e umanità», un volume di più di trecento pagine[20]. Vi si trova anche il commento ai passi biblici del decreto sull'ecumenismo «Unitatis Redintegratio». Nel volume «Il cammino all'unione dopo il Concilio» troviamo anche uno studio dal titolo: «Il comune retaggio: l'Antico Testamento come ponte», da intendersi come «ponte» tra le confessioni cristiane[21].

2) Passiamo ai contenuti[22]. Anzitutto bisogna rilevare le *tesi base* della concezione di Bea: «La Sacra Scrittura è il tesoro comune di tutti i cristiani, mentre per l'incontro dei cattolici con i cristiani della Riforma, essa è base principale, se non addirittura quasi unica»[23]; e ancora: la Sacra Scrittura è «il terreno comune su cui ci manteniamo noi e i nostri fratelli separati»[24]; «I cristiani si sanno pure debitori verso un'eredità comune di verità: quelle depositate nella Sacra Scrittura»[25]; e da ultimo, il pensiero già rilevato nel titolo dello studio sull'Antico Testamento: è «comune retaggio», è un «ponte» tra i cristiani divisi.

a) Sentendo queste affermazioni qualcuno potrebbe pensare che Bea concluda prima di tutto che la Sacra Scrittura è importantissima per il dialogo teologico. No. Egli pensa anzitutto all'impor-

(18) «Gedanken zum Theol. Wört. zum N.T.», Beilage z.Bd.VII, Lfg 17-18; più tardi anche in *Hundert Jahre W. Kohlhammer* (Stuttgart 1966) 277-283; citeremo secondo quest'ultima pubblicazione usando come abbreviazione «Gedanken».

(19) Brescia 1966, 139-158 (cit. «Il cammino»).

(20) Assisi 1967 (cit. «La Parola»).

(21) Originale in *Der Weg zur Einheit nach dem Konzil* (Freiburg i.Br. 1966) 152-160 (cit. «Der Weg»).

(22) Essendo sicuri della sostanziale fedeltà delle traduzioni, citeremo Bea, per non complicare le cose, sempre in italiano, anche dove l'originale non è italiano; in questo ultimo caso daremo anche la referenza dell'originale.

(23) *Il cammino*, 147.

(24) *L'unione*, 97; *Die Einheit*, 112.

(25) *L'unione*, 104; *Die Einheit*, 118 sg.

tanza della Sacra Scrittura *per la vita cristiana in generale.* Proprio riferendosi alle parole con cui il Decreto sull'Ecumenismo sottolinea l'importanza della Scrittura per il dialogo, Bea scrive: «Probabilmente più di un lettore, sentendo quelle parole, penserà immediatamente, se non addirittura esclusivamente, alla funzione che essa (la S. Scrittura) ha nelle conversazioni tra i teologi. Ora, pur riconoscendo la grande importanza di tale sua funzione, bisogna anche avvertire che quella funzione non è per niente l'unica, e forse nemmeno la principale, o almeno non quella che trovi più larga applicazione nel campo dell'ecumenismo... Questa importanza della Sacra Scrittura è tanto più grande, in quanto la Sacra Scrittura esercita la sua efficacia ecumenica ... anche quando non si tratta propriamente di convegni ecumenici, attraverso *l'educazione e formazione spirituale* che essa dà ai membri di diverse confessioni»([26]). Scrivendo queste parole Bea certo pensa «all'amore e la venerazione e il quasi culto delle Sacre Scritture» da parte dei fratelli della Riforma che li conducono «al costante e diligente studio del Libro Sacro», come si esprime il decreto sull'Ecumenismo (n. 21). Ma egli va più in profondità e pensa soprattutto alle parole dell'Enciclica «Divino Afflante Spiritu» che la Costituzione «Dei Verbum» ha fatto sue: «Nella parola di Dio è insita tanta efficacia e potenza, che essa è sostegno e vigore della Chiesa, e per i figli della Chiesa saldezza della fede, cibo dell'anima, sorgente pura e perenne della vita spirituale» (n. 21). È per questo che può affermare: «Per promuovere il reciproco avvicinamento tra i fratelli separati e la Chiesa cattolica in primo luogo tutti si studino di vivere nella maggior misura possibile, nutrendosi della Parola di Dio nella Scrittura»([27]); e ancora: «Tanto più i cristiani si avvicineranno reciprocamente, quanto più vivranno effettivamente della Parola di Dio»([28]).

Di conseguenza Bea saluta la pratica dei cristiani di leggere in comune la Sacra Scrittura, recitare i Salmi e, con particolare riferimento all'Antico Testamento , aggiunge: «Certamente si troveranno a grado a grado ancora altre forme, capaci di testimoniare quanto i cristiani abbiano in comune nell'uso dell'Antico Testamento, a promuoverne la conoscenza e l'attuazione concreta» ([29]). Da quanto si è

([26]) *Il cammino,* 159, nota.
([27]) *Il cammino,* 139; cf. anche 158.
([28]) *Il cammino,* 154.
([29]) *Il cammino,* 167; *Der Weg,* 159.

detto si comprende perchè il decreto conciliare sull'Ecumenismo sottolinei la grande importanza ecumenica che ha il movimento biblico, considerando esso e simili forme di rinnovamento della Chiesa, «come garanzie e auspici, che felicemente preannunziano i futuri progressi dell'ecumenismo» (n. 6).

b) Da quanto ha detto sull'importanza ecumenica della Sacra Scrittura Bea deduce anche l'importanza della *formazione biblica del sacerdote* in vista della sua missione ecumenica: «Mentre centinaia di milioni di fratelli separati si fondano esclusivamente sulla Sacra Scrittura, si nutrono spiritualmente di essa e la fanno norma della loro vita religiosa, il sacerdote, che viene in contatto con loro, non li comprenderà e anzitutto non li convincerà, se non sarà ugualmente, o piuttosto, ancora più fornito di dottrina biblica e di amore della Sacra Scrittura. L'ininterrotta lettura della Bibbia... e l'approfondimento, soprattutto della dottrina teologica contenuta nei diversi brani e libri, è per l'apostolo dell'unione l'indispensabile e continua preparazione per il suo apostolato unionistico»(30). Nello stesso senso, parlando dell'insegnamento universitario, Bea sottolinea l'importanza della esegesi teologica e dell'insegnamento della teologia biblica(31).

c) Un'altra conseguenza: dato che la Sacra Scrittura è il retaggio e il tesoro comune, è ovvio che gli *esegeti* delle varie confessioni *collaborino* nelle loro ricerche. Nella conferenza all'Università cattolica di Friburgo (Svizzera) Bea constata che dopo il summenzionato congresso internazionale degli esegeti dell'Antico Testamento del 1935 «si sono tenuti vari tali congressi, ove cattolici e non-cattolici ebbero l'occasione di ritrovarsi per lavorare e discutere in comune: così a Strasburgo e a Oxford, per l'Antico e il Nuovo Testamento e la patristica. Allo stesso modo, congressi internazionali e interconfessionali affrontarono problemi di storia, mentre i congressi di orientalisti e congressi dedicati alla scienza delle religioni vedono parimenti, da tre decenni, cattolici e non-cattolici lavorare in fraterno accordo»(32). Bea aggiunge: «E non si può negare che questa fraterna collaborazione abbia già reso preziosi servizi alla causa dell'unione dei cristiani» (l.c.). In particolare Bea a conclusione delle sue «riflessioni» sul Dizionario teologico del Nuovo Testamento,

(30) *L'Unione*, 69; *Unity*, 76.
(31) *L'Unione*, 97 sg.; *Die Einheit*, 112-114.
(32) *L'Unione*, 90; *Die Einheit*, 105 sg.

esprime la convinzione che quest'opera, se usata nella linea di quelle riflessioni, contribuerà all'approfondimento della penetrazione del Nuovo Testamento e quindi al progressivo avvicinamento dei cristiani([33]).

d) Dopo il Concilio si è sviluppata una particolare forma di collaborazione per preparare delle cosiddette «*traduzioni ecumeniche*» della Sacra Scrittura o «Bibbie ecumeniche». Commentando l'affermazione della «Dei Verbum» in cui si dice che «la Parola di Dio dev'essere a disposizione di tutti in ogni tempo» (n. 22), Bea scrive: «Nello stesso testo la Costituzione prevede anche la possibilità di cosiddette 'Bibbie ecumeniche', cioè preparate in fraterna collaborazione da cattolici e da cristiani non-cattolici. Tali traduzioni, se preparate con il consenso dell'autorità della Chiesa, 'potranno essere usate da tutti i cristiani'»([34]). In questo campo l'iniziativa era venuta dalle Società Bibliche Riunite (United Bible Societies) che, impressionate dalle dilucidazioni dello schema sulla Divina Rivelazione riguardante la Sacra Scrittura, ancora durante il Concilio si erano rivolte al Segretariato, offrendo la propria collaborazione. L'offerta era importante anche dal punto di vista ecumenico generale, in quanto le Società Bibliche, pur mettendosi al servizio delle Chiese, sono di per sè delle Società di laici. In tal modo tutto un nuovo mondo si apriva al dialogo ecumenico con la Chiesa cattolica. Appena approvata la Costituzione «Dei Verbum», si è proceduto a concretizzarne la collaborazione([35]). Avuta con grande prontezza, nell'aprile 1966, l'approvazione di Papa Paolo VI, nel gennaio 1967 sono stati preparati in comune dei «Principi direttivi» sul modo di procedere nella preparazione di traduzioni comuni della Sacra Scrittura([36]). Il lavoro concreto è iniziato quasi subito e fino a 2-3 anni fa — non dispongo di dati più recenti — esistevano già circa 150 progetti di traduzioni comuni in tutto il mondo([37]). In seguito, su iniziativa del Segretariato, fu creata la «Federazione mondiale cattolica per l'apostolato biblico» per avere un partner a livello delle

([33]) Cf. *Gedanken*, 283.

([34]) Cf. *Il cammino*, 157; cf. *Dei Verbum*, n. 22.

([35]) Per maggior informazione cf. W. M. Abbott, «Alla ricerca della Bibbia comune», *Civ Catt* 1967, I, 331-338.

([36]) Il testo nel bollettino del Segretariato per l'unione dei cristiani, *Service d'Information* (SI) n. 5 (1968) 24-28.

([37]) Cf. il rapporto ufficiale in SI n. 33 (1977) 28.

Società Bibliche Riunite che potesse guidare la collaborazione nella preparazione di traduzioni ecumeniche.

e) Un ultimo punto riguarda la *responsabilità dei cristiani verso i non-cristiani.* Una prima forma di tale responsabilità è la diffusione della Sacra Scrittura tra i non-cristiani. Bea sottolinea la disposizione che la «Dei Verbum» dà in merito: «Si preparino edizioni della Sacra Scrittura, fornite di idonee annotazioni, ad uso anche dei non-cristiani e adattate alle loro condizioni, che sia i Pastori di anime, sia i Cristiani di qualsiasi stato avranno cura di diffondere con zelo e prudenza»(38). Si noti che accanto alla diffusione di tali traduzioni ad opera di «Pastori di anime», se ne auspica la diffusione per opera dei Cristiani in generale.

Parlando dell'Antico Testamento come «comune retaggio», Bea sviluppa ulteriormente il pensiero della responsabilità dei cristiani riguardo alla Sacra Scrittura: «Non basta che i cristiani diventino soltanto sempre più consapevoli di quello che hanno in comune nell'Antico Testamento: questa consapevolezza deve in ultima analisi portarli a *compiere sempre meglio la missione propria* a ogni cristiano *riguardo al mondo e agli altri uomini*»(39). Come agli Ebrei, continua Bea, «sono stati affidati gli oracoli di Dio» (Rom 3,2), perché li trasmettessero all'umanità e ne rendessero testimonianza al mondo, così la Chiesa e ciascuno dei suoi membri deve rendere testimonianza a tutta la rivelazione della salvezza davanti agli uomini. E della rivelazione fa parte inscindibile anche l'Antico Testamento. Bea conclude: «Quanto più i cristiani saranno uniti nel dare questa testimonianza, tanto più attendibile e efficace, tanto più feconda per l'umanità sarà la loro testimonianza». Inoltre, la testimonianza resa così in comune «avrà insieme il benefico effetto di avvicinare via via più tra loro i cristiani delle diverse confessioni»(40).

Notiamo l'attualità di questo pensiero. Nel campo ecumenico si parla molto oggi della «testimonianza comune». Il Gruppo misto di lavoro tra la Chiesa cattolica ed il Consiglio ecumenico delle Chiese ha pubblicato l'anno scorso una nuova edizione riveduta di un documento su tale tema(41). Rileviamo però anche la novità e originalità del pensiero di Bea. Infatti, parlando della «testimonianza comune»,

(38) *Il Cammino*, 157.
(39) *Il Cammino*, 167; *Der Weg*, 159.
(40) *Il Cammino*, 168; *Der Weg*, 160.
(41) Cf. SI n. 44 (1980) 142-162.

di solito ci si riferisce in modo generico al «Vangelo». Non mi risulta che qualcuno l'abbia riferita alla Sacra Scrittura come tale e in particolare all'Antico Testamento.

3) Fin qui abbiamo parlato della concezione di Bea circa la Sacra Scrittura quale tesoro comune dei cristiani e sulle conseguenze che ne derivano. Bisogna tuttavia vedere con altrettanta chiarezza il rovescio della medaglia. Anche per il suo carattere Bea non era nè un ingenuo, nè un ottimista ad oltranza. Venti anni fa, all'allora sindaco di Strasburgo, Monsieur Pflimlin, che gli aveva chiesto se fosse ottimista o pessimista sulle prospettive dell'ecumenismo, Bea risponde di essere realista. In effetti, negli scritti che stiamo studiando passa, come un filo rosso, la consapevolezza che, riguardo la Sacra Scrittura, ci sono anche dei punti molto importanti che ci dividono da altri cristiani, in modo particolare da quelli della Riforma. P. es. commentando la parte della Costituzione «Dei Verbum» che tratta delle relazioni tra Sacra Scrittura e Tradizione, egli scrive: «Si sa quali non lievi difficoltà questa dottrina, sebbene poggi su basi così solide, crea ai fratelli cristiani della Riforma. Si obietta che tutto ciò poteva, semmai, valere per gli Apostoli, educati da Cristo e mandati da lui, ma non per i tempi posteriori»(42). Ora, siccome l'impegno ecumenico comporta non solo l'affermazione e il favorire di quanto ci è comune, ma anche lo sforzo per superare le divergenze, è importante vedere come Bea reagisca davanti a tali divergenze — sempre con riferimento allo specifico campo della Sacra Scrittura.

a) Anzitutto, la *reazione di principio, ossia il metodo ecumenico*. In primo luogo Bea avverte: «A motivo di un irenismo malinteso, si può cedere alla tentazione di sottolineare esageratamente i punti comuni e tacere le differenze... Il Santo Padre (Giovanni XXIII) disse recentemente, parlando di sè, che preferiva sempre sottolineare ciò che unisce gli uomini e accompagnare ognuno sul proprio cammino tanto quanto gli era possibile, senza essere infedele alle esigenze della giustizia e della verità»(43).

Ecco un caso concreto di tale atteggiamento di Bea. Parlando a Parigi sulle cose che il Concilio potrebbe, o non potrebbe, fare nel campo dell'ecumenismo, egli dichiarava: «È evidente che non si tratta, nel Concilio, di cercare un compromesso riguardo al dogma,

(42) *Il Cammino*, 144.
(43) *L'Unione*, 99; *Die Einheit*, 114.

alla dottrina rivelata da Dio. Il nostro amore per l'unità e per i nostri fratelli separati non sarebbe un amore vero, se noi volessimo dare loro la speranza che non si esigerà da essi se non il riconoscimento dei 'dogmi fondamentali', che si rinuncerà all'accettazione, da parte loro, dei decreti dogmatici del Concilio di Trento, oppure che si è pronti a rivedere il dogma del Primato o dell'Infallibilità del Papa»(44). Altrove Bea dichiara che l'amore materno della Chiesa non è nè dev'essere cieco, e non può quindi abbandonare la verità e i principi per venire incontro agli altri cristiani(45). Detto in maniera positiva, Bea esige: «Consolidare ed esporre la verità. Questa verità cattolica, completa, intera, totale, quale la Sacra Scrittura e la Tradizione insegnano, quale il Magistero ecclesiastico propone. Ogni tentativo mirante ad edulcorare e mitigare su questo punto non può essere che mal ispirato...»(46). Come si vede, in queste parole scritte prima del Concilio Bea anticipa il pensiero del Decreto sull'Ecumenismo: «Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina. Niente è più alieno dall'Ecumenismo quanto il falso irenismo...» (n. 11).

Tale lealtà e sincerità non è però da confondere con lo spirito polemico: «Non si tratta di prepararsi per la polemica, ma di uno studio sereno, guidato da un grande *amore verso la verità e insieme verso i nostri fratelli separati.* Questo doppio amore ci farà scoprire tanti aspetti ecumenici nei punti, problemi e trattati dove non li abbiamo forse mai sospettati»(47). Altrove Bea caratterizza questo spirito con la parola dell'Apostolo «veritatem facientes in caritate» (Ef 4,15), cioè praticare la verità nella carità(48). Ambedue gli aspetti devono sempre essere tenuti presenti e congiunti in modo equilibrato. Oggi questo può forse sembrare ovvio, ma non lo era in quegli

(44) *L'Unione,* 116; *Pour l'unité,* 129. È significativa la reazione che davanti a tale dichiarazione ebbe il noto ecumenista e pastore riformato francese, Marc Boegner, presente alla conferenza: In un primo momento sono rimasto turbato, ma poi mi sono detto: Qui c'è la sincerità e quindi è possibile un autentico dialogo. — A quanto so, il testo della conferenza, tenuta nel novembre 1964 a Roma, non è stato pubblicato. Nel libro di M. Boegner, *L'exigence œcuménique* (Paris 1968) l'autore menziona a p. 270 la citata conferenza ma non ne dà il testo. Pertanto ho citato a memoria.

(45) Cf. *Die Einheit,* 128.

(46) *L'Unione,* 106; *Die Einheit,* 120.

(47) *L'Unione,* 69; *Unity,* 77.

(48) Cf. *L'unione,* 105; *Die Einheit,* 120.

anni. E anche oggi, chi si occupa attivamente dell'ecumenismo, sa che l'equilibrato congiungimento dei due aspetti non è sempre così facile.

4) Vediamo ora, passo per passo, come Bea applichi questo procedimento metodico per superare le divergenze nel campo della Sacra Scrittura. Abbiamo già visto come Bea sottolinei la difficoltà che i fratelli della Riforma incontrano riguardo alla dottrina cattolica sulla *funzione della Tradizione*, intesa nel senso più ampio della parola, *nell'interpretazione della Sacra Scrittura.* Vediamo dunque come Bea cerchi di aiutare a superare poco per volta tali divergenze.

a) Egli parte da un'analisi psicologica del protestantesimo, quale è stato all'origine e quale è oggi(49). Originariamente esso è piuttosto individualista, per cui «non guarda al passato e alla tradizione, e non si cura di una Chiesa visibile per mezzo della quale gli è stato trasmesso il deposito della fede»(50). Oggi invece la situazione è cambiata per il risveglio del senso della storia e delle strutture sociali: «Si indaga l'origine delle idee e la loro storia; si esamina l'ambiente nel quale esse sono nate e trasmesse, si cercano i diversi influssi che esse hanno subito. Questo metodo moderno — chiamiamolo storico-sociologico — scioglie le dottrine dal loro isolamento e le mette nella grande corrente della tradizione... È vero che così non si arriva ancora alla tradizione nel senso dommatico, cioè come una via divinamente garantita per la fedele trasmissione delle verità da Dio rivelate. Ma la tradizione puramente storica, che così si raggiunge, è già molto preziosa come punto di partenza per ulteriori passi»(51). A questo riguardo Bea addita come significativo il convegno della commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio ecumenico delle Chiese, tenutosi nel 1963 a Montréal, sul tema «Tradizione e Tradizioni»(52). Grazie a tale risveglio del senso della storia e della tradizione, nel movimento ecumenico risuona sempre più urgente l'invito a ritornare alle fonti antiche delle fede(53).

In questo contesto è particolarmente significativo il modo di procedere del Cardinale in vari dei suoi 19 interventi nell'aula con-

(49) Ovviamente non è nostro compito esaminare criticamente tale analisi. Quello che ci interessa è semplicemente il pensiero del Cardinale.

(50) *L'Unione*, 152.

(51) *L'Unione*, 152.

(52) *Gedanken*, 280.

(53) Cf. *L'unione*, 120; *Pour l'unité*, 133.

ciliare. Egli ribadisce ripetutamente che, per riguardo agli altri cristiani, nel suo modo di esporre e provare la dottrina, il Concilio deve tener conto, oltre che della Sacra Scrittura, anche del risveglio dell'interesse per le antiche fonti della fede. Così a proposito del capitolo della Costituzione sulla Chiesa, che tratta dell'universale vocazione alla santità, egli avverte: bisogna mostrare che la dottrina cattolica sulla santità si basa sulla Sacra Scrittura e «la perenne antica tradizione della Chiesa»; ciò offrirà la base per il dialogo con i fratelli non cattolici ([54]).

A proposito della dottrina mariologica nell'ultimo capitolo della stessa Costituzione egli esige che la dottrina venga dimostrata con argomenti desunti dalla S. Scrittura e dall'antica tradizione per aiutare questi fratelli a comprenderne il senso e le basi bibliche e teologiche ([55]). Parlando degli ultimi tre capitoli della «Dei Verbum» egli riconosce con gioia che i punti principali vengono provati con la Sacra Scrittura e la tradizione antica: ciò sarà di grande aiuto perchè la dottrina proposta venga meglio compresa e almeno in parte accettata dai fratelli cristiani non cattolici ([56]).

Venendo poi al tema specifico dell'*interpretazione della Sacra Scrittura*, Bea analizza la situazione degli esegeti e in particolare dei teologi che collaborano al Dizionario teologico del Nuovo Testamento. Come già nel suo corso di metodologia all'Istituto Biblico, anche ora avverte che non bisogna cadere nell'illusione di trovare nel Dizionario una presentazione «puramente obiettiva» del significato di questo o quel termine. Egli ne dà questa spiegazione: Ogni autore porta con sè i propri presupposti scientifici e, quando si tratta di un dizionario teologico, anche quelli confessionali. Naturalmente il Dizionario gli offre importanti mezzi per controllare le proprie inter-

([54]) Cf. *Act. Synod.* II/3, p. 640: «... ostendatur doctrinam catholicam de sanctitate solido fundamento biblico e perpetua traditione antiquae Ecclesiae inniti, et sic etiam possibilitas fecundi dialogi cum nostris fratribus christianis non catholicis creetur» (per non complicare omettiamo in questa e nelle seguenti citazioni il corsivo!).

([55]) *Act. Synod.* III/1, 456: «... argumentis e Sacra Scriptura et antiqua traditione fulciatur, ut hi fratres eius sensum eiusque fundamenta biblica et theologica facilius percipiant».

([56]) Cf. *Act. Synod.* III/3, 285: «... quod res maxime e S. Scriptura et antiquiore traditione probantur... Quae... multum iuvant ut doctrina exposita a fratribus christianis non catholicis facilius intellegatur et saltem aliquo modo admittatur».

pretazioni, ma egli non potrà mai liberarsi completamente dall'influsso di quei presupposti. In questo senso è anche lui immerso in una specie di «tradizione». Cosa che, del resto, non dev'essere necessariamente valutata in modo puramente negativo — ma di cui bisogna tener conto(57).

Gli studiosi inoltre oggi «si rendono sempre più conto ... quanto sia importante, in ogni campo, conoscere e tener conto del vivo flusso(58) di interpretazioni che accompagnano un documento scritto di epoche precedenti nel corso della sua trasmissione e del suo studio attraverso le generazioni. Ciò viene sempre più riconosciuto, almeno per considerazioni puramente umane, anche per la Bibbia». Anzi, aggiunge Bea, per la Bibbia l'influsso della viva interpretazione è anche più importante, dato che si tratta di un libro di importanza fondamentale per l'uomo(59).

Vi è poi il fenomeno della «riscoperta della Chiesa» da parte dei cristiani della Riforma(60) e del fatto che la Sacra Scrittura è essenzialmente un libro della Chiesa e che dev'essere interpretata alla luce dell'esperienza della Chiesa(61).

Da ultimo Bea indica anche quanto largamente dimostrato, tra l'altro dalla Scuola della Storia delle forme, e cioè che la tradizione orale del messaggio della salvezza è più antica degli scritti del Nuovo Testamento; fu appunto la tradizione orale che venne fissata negli scritti nel Nuovo Testamento(62).

b) Bea ha fatto tutto il possibile per avvicinare le posizioni e aiutare a chiarire le divergenze. Ma fa poi chiaramente notare le divergenze che tuttora restano e la meta a cui bisogna arrivare, esponendo nelle «riflessioni» più volte citate, quindi in un contesto prettamente ecumenico, tutta la verità cattolica senza attenuazioni: Quando il cattolico parla della «Tradizione», bisogna tener presente (1) che si tratta della trasmissione del messaggio di salvezza per opera degli Apostoli e dei loro successori in virtù di uno speciale mandato di Cristo; (2) nell'opera di questi inviati è sempre presente Cri-

(57) Cf. *Gedanken*, 280 sg.

(58) Nel testo è scritto «vivo influsso...», ma probabilmente si tratta di uno sbaglio di stampa.

(59) Cf. *Parola*, 145 sg.

(60) *Il Cammino*, 142.

(61) Cf. *Die Einheit*, 135.

(62) Cf. *Gedanken*, 281; nello stesso senso anche *Dei Verbum* n. 7.

sto e l'assistenza dello Spirito Santo che li introduce in tutta la verità(63). Bea è ovviamente consapevole dei problemi che qui esistono, specialmente per il mondo della Riforma: il problema del ministero e della Chiesa come sacramento di salvezza; perciò egli invita ad approfondirli, in modo particolare alla luce della Costituzione «Lumen Gentium»(64).

All'obiezione che in questo modo gli uomini si impossessano della Parola di Dio, mescolandovi tradizioni puramente umane, Bea risponde con la «Dei Verbum» che il Magistero «non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio»(65).

c) Da queste premesse Bea deduce, con la «Dei Verbum», la funzione che la Tradizione ha nell'*opera dell'esegeta* nell'interpretare la Sacra Scrittura: questi deve cercare bensì quale sia stata l'intenzione dell'agiografo, badare ai generi letterari, ma oltre a questo anche alla Tradizione: «Dovendo la Sacra Scrittura essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e alla unità di tutta la Scrittura, tenendo debito conto della viva Tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede»(66). Del problema del «coordinamento» dei criteri qui enumerati, «unità di tutta la Scrittura», «la tradizione» e «l'analogia della fede», parleremo più avanti.

5) Commentando la dottrina della «Dei Verbum» sulla *ispirazione della Sacra Scrittura*, Bea ne sottolinea la grande importanza ecumenica. Perchè? Perchè «fin dall'abbandono della nota teoria che la S. Scrittura è parola di Dio 'perchè è stata dettata' da Dio, una grande incertezza regna presso i cristiani della Riforma sulla questione del come definire e spiegare la natura della S. Scrittura, in quanto parola di Dio. Questa incertezza è stata aggravata soprattutto dal sorgere e dal vigoroso sviluppo degli studi storici e critico-letterari, nei tempi recenti, fino a giungere addirittura talvolta a dissolvere e

(63) Cf. *Gedanken*, 281; *Il Cammino*, 144 sg.
(64) Cf. *Parola*, 133.
(65) *Dei Verbum* n. 10; *Il Cammino*, 145.
(66) *Dei Verbum* n. 12; *Parola*, 203, 211.

quindi a negare alla S. Scrittura il carattere propriamente detto di parola di Dio, considerando quei libri alla stessa stregua degli scritti religiosi di altri popoli»(67). Bea riconosce e documenta «che negli ultimi decenni si è avuta una riscossa», ma aggiunge che «nonostante la migliore volontà, quella incertezza permane sempre» (l.c.). Considerando che la S. Scrittura è tesoro comune dei cristiani proprio in quanto è parola di Dio, si capisce l'importanza ecumenica della relativa dottrina del Concilio.

Dopo aver spiegato la dottrina della Costituzione sull'ispirazione della S. Scrittura, Bea ne indica, con riferimento ai cristiani della Riforma, il doppio *fondamento teologico*: in primo luogo «la riflessione e lo studio dei credenti» (cf. Dei Verbum, 8) i quali, sotto l'influsso dello Spirito Santo, meditano tutto il complesso dei dati della S. Scrittura e poi, più specificamente, «la riflessione sul modo di agire di Dio con i profeti che viene largamente illustrato nell'Antico Testamento»(68). Egli addita poi la dottrina che S. Tommaso ha tratto appunto dalla riflessione su questo ultimo elemento e secondo la quale nel comporre il Libro Sacro l'agiografo è vivo strumento usato da Dio(69). Poi conclude: «Chi non crede di poter condividere questa dottrina a causa della sua motivazione teologica, che abbiamo succintamente accennata, rifletta almeno sugli innegabili vantaggi già esposti, che essa arreca in pratica al lavoro dell'esegeta, permettendogli cioè di tenere conto di tutti i risultati delle ricerche storico-critiche e allo stesso tempo di conservare intatto alla S. Scrittura il suo carattere autentico di parola di Dio»(70).

6) Dalla dottrina sull'ispirazione della S. Scrittura Bea deduce una conclusione ecumenicamente ed esegeticamente molto importante, cioè il senso del concetto dell'«*unità della S. Scrittura*» usato, come abbiamo visto dalla «Dei Verbum» (n. 12). Egli premette che anche chi non condivide la dottrina sull'ispirazione, non può sottrarsi al pensiero che ambedue i Testamenti facciano parte di un unico

(67) *Il Cammino*, 147 sg. — Notiamo che si tratta immediatamente dell'incertezza a livello di teologi, non necessariamente dei fedeli. Questa può però, se non chiarita, a lungo andare danneggiare anche la certezza e quindi l'atteggiamento dei fedeli.

(68) *Il Cammino*, 150.

(69) Cf. il trattato «de prophetia», S.Th. 2.2 qq. 171-174.

(70) *Il Cammino*, 151 sg.; anche *Gedanken*, 283.

piano divino della salvezza(71). Alla luce della dottrina sull'ispirazione la cosa però diventa molto più chiara e univoca: «Se infatti, 'tutti interi i libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti' sono stati 'scritti per ispirazione dello Spirito Santo' (n. 11), è chiaro che la Sacra Scrittura è da considerare come *un solo Libro* e che ha un'unità soprannaturale, datale dal suo autore primario, lo Spirito di Dio». Bea indica subito la regola ermeneutica che ne deriva: «Ne è logica conseguenza che è autentica e adeguata solo quella interpretazione che tiene conto di tale unità della Sacra Scrittura e di tutto il suo contenuto»(72).

Su tali basi Bea presenta in modo concreto la grande *diversità degli autori umani* e *la unicità dell'autore divino*: «Dio aveva scelto molti personaggi e autori per potere manifestare agli uomini, attraverso la diversità di persone, di caratteri e di situazioni, il più possibile delle infinite sue ricchezze»(73). Ne deriva una conseguenza che è importante per l'interprete: «Ogni personaggio, cioè ogni autore, conosce il suo episodio e *qualche cosa* dell'insieme. Chi conosce perfettamente l'insieme *è solo Colui* che l'ha concepito e ne ha curato via via l'esecuzione in tutti i particolari, l'autore primario della Scrittura, lo Spirito di Dio» ... Ed ecco un'importante conseguenza: «Perciò si comprende che il solo studio della personalità degli autori umani dei singoli libri, della loro mentalità, della cultura, dei modi di dire ecc. — tutte cose che sono e restano di fondamentale importanza — non ci può fornire tutta la pienezza del pensiero dell'autore primario della Sacra Scrittura»(74).

a) Le ultime parole accennano già alla regola ermeneutica comunemente chiamata «*analogia della S. Scrittura*», ossia, come dice la «Dei Verbum», la necessità di tenere conto «del contenuto e dell'unità di tutta la Scrittura» (n. 12). A questo proposito Bea osserva che negli ultimi decenni, soprattutto sotto l'influsso del Dizionario teologico del Nuovo Testamento, «è divenuta abbastanza naturale l'istanza» che il Nuovo Testamento dev'essere interpretato alla luce dell'Antico(75). Presenta poi un altro aspetto del problema, ag-

(71) Cf. *Gedanken*, 283.
(72) *Parola*, 204 sg.
(73) *Parola*, 205.
(74) *Parola*, 205; cf. anche *Gedanken*, 283.
(75) Cf. *Il Cammino*, 152. — In questo contesto il Cardinale si permette di formulare a proposito del metodo usato nel Dizionario Teologico del Nuo-

giungendo: «Bisognerà però che a poco a poco anche gli esegeti dell'Antico Testamento comprendano sempre più la necessità di attingere dal Nuovo Testamento luce per la più completa ed adeguata spiegazione del Vecchio. Ciò vale in modo particolarissimo per le profezie messianiche, che, secondo la nostra Costituzione, formano appunto il centro e il filo conduttore di tutto il Vecchio Testamento»([76]).

b) Il chiarimento del concetto dell'unità della S. Scrittura permette di spiegare la relazione di tale criterio con il resto dei criteri menzionati nella «Dei Verbum»: la Tradizione e l'analogia della fede.

aa) Anzitutto, come abbiamo visto, la «Dei Verbum» esige dall'esegeta di tener conto, oltre che dell'unità della S. Scrittura, anche «della *viva Tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede*» (n. 12). Perchè? si domanda Bea. Egli risponde precisando il pensiero della «Dei Verbum»: la Sacra Scrittura deve essere «interpretata nello stesso spirito in cui è stata scritta» e perciò scrive: «Si tratta semplicemente di un'ulteriore applicazione dello stesso principio di interpretare la parola scritta di Dio alla luce dell'insieme del pensiero di Dio, autore primario. Ora l'insieme di questo pensiero ci è dato nel sacro deposito della parola di Dio, affidato alla Chiesa, e questo è costituito *insieme* dalla Sacra Tradizione e dalla Sacra Scrittura (cfr. n. 10). Volendo e dovendo dunque interpretare le Sacre Lettere alla luce dell'insieme del pensiero dello Spirito che le ha ispirate, bisogna necessariamente tener conto dell'insieme del sacro deposito, quindi della Tradizione e dell'analogia della fede»([77]).

bb) Un altro dubbio è suggerito dalle parole della Costituzione «Dei Verbum»: «Insieme con la Sacra Tradizione, la Chiesa ha sempre considerato (le Divine Scritture) e le considera come la regola suprema della propria fede» (n. 21). Ora, si domanda Bea, si

---

vo Testamento la *domanda*: Non sarebbe possibile che gli elementi tolti dall'Antico *e* dal Nuovo Testamento siano valutati dallo *stesso* autore? I risultati non sarebbero forse a volte diversi? Certo la cosa non è facile, ma forse potrebbe essere lentamente preparata affidando come temi di dissertazioni bibliche soggetti limitati che comprendano ambedue i Testamenti. Così si preparerebbero poco per volta studiosi capaci di valutare sinteticamente gli elementi di ambedue i Testamenti: cf. *Gedanken*, 282.

([76]) *Il Cammino,* 152 sg.

([77]) *Parola,* 207.

intende forse con ciò equiparare la Parola di Dio con la Sacra Tradizione? Eppure la Tradizione certamente non è formalmente Parola di Dio come lo è la Sacra Scrittura. Bea risponde che non si tratta di un'equiparazione. Basta intendere la frase della «Dei Verbum» alla luce dell'insieme della dottrina di tale documento sulla relazione tra la Tradizione e la Sacra Scrittura. Da questo risulta che «la Sacra Tradizione fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le Sacre Lettere, ma è per mezzo della sua propria parola ispirata che Dio continua a parlare alla Chiesa, Sposa del suo Figlio» (cfr. n. 8)([78]). Così Bea può senz'altro parlare della «preminenza della Sacra Scrittura, in quanto ispirata da Dio» (l.c.).

cc) Un'ultima difficoltà viene così formulata da Bea: «Se ci mettiamo a interpretare i singoli libri sacri con criteri così ampi — alla luce di tutta la Sacra Scrittura, e di tutta la Tradizione e di tutto il deposito della fede — non c'è forse pericolo di proiettare nel testo dei pensieri che si trovano in qualche altra parte della Sacra Scrittura o nel deposito della fede, ma sono estranei al testo che interpretiamo? Non c'è forse pericolo che facciamo così piuttosto 'eisegesi' che 'esegesi', lavorando più di fantasia che con serietà scientifica?»([79]).

Bea risponde che il pericolo è reale e offre in proposito questo rimedio: «Mentre teniamo conto dell'unità della Sacra Scrittura e di tutto il suo contenuto, inoltre della viva Tradizione e dell'analogia della fede, non dimentichiamo di usare *altrettanta serietà nello studio del testo e del senso inteso dall'autore umano*, adoperando tutti i mezzi menzionati nel nostro documento (n. 12). Infatti tutto quanto sembrino suggerire altri simili luoghi della Sacra Scrittura, la viva Tradizione o l'analogia della fede, deve essere verificato sul testo stesso, spiegato con tutti i mezzi dell'interpretazione linguistica, letteraria, storica ecc.»([80]). In altre parole, è questione di equilibrio. Non si tratta di scegliere tra «lo studio del testo e del senso inteso dall'autore umano» da una parte e quei criteri più ampi dall'altra, ma di congiungere ambedue in maniera equilibrata.

Quale può allora essere la funzione degli elementi ricavati dai succitati criteri più ampi? Essi «possono costituire un maggiore e più ampio sviluppo del pensiero che si deduce dal testo con l'inter-

([78]) *Parola*, 271.
([79]) *Parola*, 208.
([80]) *Parola*, 208; la sottolineatura è dell'autore.

pretazione linguistico-storico-letteraria o conferire una maggiore pienezza all'immediato significato del testo, ma non possono mai esserne completamente estranei; essi devono in linea di massima inquadrarvisi, stare entro la capacità espressiva delle parole usate dall'autore sacro»(81).

Bea offre anche *un esempio concreto* di una tale interpretazione che lui stesso aveva studiato diversi anni prima: il senso della parola «donna» in Gen 3,15. In proposito egli adduce anche le delucidazioni che riguardo a tale testo offre la «Lumen Gentium»: I primi documenti dell'Antico Testamento «*come sono letti nella Chiesa e sono capiti alla luce dell'ulteriore e piena rivelazione*, passo passo mettono sempre più chiaramente in luce la figura di una donna: la Madre del Redentore. Sotto questa luce essa viene già profeticamente adombrata nella promessa, fatta ai progenitori caduti nel peccato, circa la vittoria sul serpente (cfr. Gen 3,15)» (n. 55)(82).

Bea spiega anche che il senso ricavato in questo modo da un testo scritturistico viene chiamato «senso pieno» e lo descrive così: «Si tratta di un senso che è contenuto nel testo e inteso dall'autore principale, di cui però l'autore umano probabilmente non si è reso pienamente conto, o non l'ha conosciuto affatto»(83).

* * *

Concludendo, abbiamo visto come gli studi biblici abbiano preparato Bea per la sua missione ecumenica e come egli abbia trasferito via via a pro della causa dell'unione la sua profonda cultura di esegeta. Così facendo egli vi scopre ricche possibilità ecumeniche di avvicinamento, di collaborazione, di testimonianza comune di fronte ai non-Cristiani. Quanto poi alle innegabili divergenze egli vuole af-

(81) *Parola*, 209; cf. anche *Gedanken*, 282: la Tradizione offre allo studioso il quadro («den Rahmen») e una specie di filo conduttore («Leitfaden»), ossia un orientamento in questo difficile campo.

(82) Cf. *Parola*, 209; anche A. Bea, «Maria Santissima nel Protovangelo», *Marianum* 15 (1953) 1-21.

(83) *Parola*, 210, dove è indicata anche l'ulteriore bibliografia.

frontarle con serenità e carità, cercando l'incontro e il superamento delle differenze. Allo stesso tempo intende contribuire alla ricerca dell'intera verità, rendendole lealmente testimonianza secondo le proprie convinzioni cattoliche. In altri termini, secondo la parola del decreto sull'Ecumenismo, egli si adopera perché la sua azione ecumenica sia «pienamente e sinceramente cattolica» (*Unit. Red. 24*). Ed è per questo, è lecito concludere, che è stata così feconda.

Via Aurelia, 527
00165 Roma

Stjepan SCHMIDT S.J.

Garizim und Ebal als Symbole von Segen und Fluch

In Dtn 11,29f; 27,(11).12f; Jos 8,33 blieb eine Tradition erhalten, die nach Sinn, Herkunft und Alter noch nicht hinreichend geklärt ist(1). Schwierigkeiten machen vor allem die beiden dtn Belege. Eine Verbesserung des gegenwärtigen Erkenntnisstandes scheint mir bei Dtn 27,12f möglich zu sein, und von da ausgehend könnte auch Dtn 11,29f seine Deutung finden.

Dnt 27,(11).12f(2)

Mit O. Eißfeldt(3) gehe ich davon aus, daß 27,11-14(4) in Dtn 27 ein selbständiges Element bildet. Vordringlich stellt sich ein phi-

(1) Bei den Modifikationen, die aufgrund der neueren Literatur zur These von M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930) nötig, aber auch möglich sind, bin ich von diesem Tatbestand ausgegangen und muß nun die Ausarbeitung nachliefern, vgl. "Erwägungen zum altisraelitischen System der zwölf Stämme", *ZAW* 90 (1978) 204f.210. Zur Weiterführung der "Erwägungen..." vgl. noch VERF., *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung* (Gütersloh 1978) 103ff (Haus Joseph); "League of Tribes or Amphictyony?", *JSOT* 15 (1980) 61-66 (Besprechung von O. BÄCHLI, *Amphiktyonie im Alten Testament* [Basel 1977]); "Das Haus Joseph in Jos 17, 14-18", *ZDPV* 97 (1982)...; "Machir im Ostjordanland", *VT* 32 (1982)... (Num 36 als vorstaatliches Zeugnis). K. JAROŠ, *Sichem* (OBO 11; Fribourg 1977), der a.a.0.129ff recht Bemerkenswertes zu Jos 24 vorgetragen hat, hat in diesem Rahmen noch einmal alle Argumente gegen die Amphiktyoniethese zusammengetragen (a.a.0.133-135; freilich scheint mir die Berufung auf A. LEMAIRE nicht angebracht, vgl. "Machir im Ostjordanland"). Bedenklich scheint mir der Gebrauch eines mündlich geäußerten Zweifels von M. Noth selbst an seiner These (134 A.16). Da Noth sich des Hypothetischen seiner These stets bewußt gewesen ist, müßte man bei seiner notorischen Vorsicht schon sehr genau wissen, was er wirklich gesagt hat.

(2) V.11 ist mit Sicherheit redaktionell und kann hier zurückgestellt werden.

(3) "Gilgal oder Sichem?", *Kl.Schr.* V (1973) 166-173, dort 165 A.1 ("ziemlich einmütig").

(4) Merkwürdig und ohne zureichende Begründung bleibt die Abgrenzung bei G.v.RAD, *Das fünfte Buch Mose* (ATD8; Göttingen 1964) 118f, nach der V.11-26 einen einheitlichen Abschnitt bilden soll.

lologisches Problem in V.12f(5): wie sind die Präpositionen im Zusammenhang von Segen und Fluch gemeint? Seit dem Kommentar von C. Steuernagel(6) hat sich die Meinung fast vollständig durchgesetzt, daß in V.12 die Stämme durch *'al-(har)*, in V.13 durch *b^{e}har* auf die jeweiligen Berge versetzt sind. Merwürdigerweise blieb unbeachtet, daß bereits W. Rudolph(7) dieser Auffassung mit durchschlagenden Gründen widersprochen hatte, und die ähnlich argumentierende, sehr sorgfältige Analyse von E. Nielsen(8) hat ebensowenig etwas ausrichten können. Unwidersprechlich zeigte Nielsen, daß die Näherbestimmung "um das Volk zu segnen" in V.12 den Akt des Hintretens eindeutig von der Angabe *'al-har g^{e}rizzīm* trennt: "The specified locations must refer to the actions of blessing and cursing, and not to the tribes and their positions they were to take up"(9). Rudolph hat zur Deutung der Präpositionen m.R. 11,29f; Jos 8,33 zu Rate gezogen (gegen Steuernagel)(10). Denn das *'äl mūl* von Jos 8,33 deutet das *'al* von Dtn 27,12 als "gegen den Berg... hin". Dtn 11,29b fügt sich hier bestens ein, da der Ausdruck "Segen geben bzw. Fluch geben auf den Berg..." ein Ersteigen der Berge nicht erforderlich macht. Demnach kann 27,12f nur wie folgt übersetzt werden:

> Diese sollen hintreten, um das Volk gegen den Garizim hin zu segnen, wenn ihr den Jordan überschritten habt: Simeon, Levi, Juda, Issachar, Josef, Benjamin. Und diese sollen hintreten gegen den Fluch auf dem Berg Ebal: Ruben, Gad, Asser, Sebulon, Dan, Naftali".

Diese philologisch einzig mögliche Übersetzung fand wohl nur deswegen keinen Vertreter, weil ihr eine sachliche Plausibilität zu fehlen scheint, während die seit Steuernagel herrschend gewordene

(5) Einer Richtigstellung bedarf meine Berufung in "Erwägungen..." 205 A.42 auf S. Bülow, "Der Berg des Fluches", *ZDPV* 73 (1957) 100-107; vgl. zuletzt Jaroš, *Sichem*, 78 A.5.

(6) *Das Deuteronomium* (Göttingen 1923) 148. Eine Dokumentation des "auf" in den neueren Komm. scheint mir nicht nötig — sie ist unisono.

(7) *Der "Elohist" von Exodus bis Josua* (Berlin 1938) 156f.

(8) *Shechem* (Copenhagen ²1959) 68f.

(9) a.a.0. 69. M. Noth, *Das System*, 145, hatte die Eigentümlichkeit der präpositionalen Ausdrücke zwar bemerkt, sie aber überlieferungsgeschichtlich als Anzeichen sekundärer Bearbeitung gedeutet, ohne nach dem Sinn des überlieferten Textes zu fragen.

(10) Steuernagel vermerkte ausdrücklich, daß Jos 8,33 anders läse. Gründe für diese Auffassung gibt er nicht.

Übersetzung bereits auf der der LXX fußen konnte. Welchen Sinn also könnte die vorgeschlagene Übersetzung haben?

Zur Beantwortung hat man davon auszugehen, daß 27,12f im Unterschied zu 11,29b eine Asymmetrie von Segen und Fluch herauskehrt: der Segen soll dem "ganzen Volk" gelten V.12, beim Fluch aber ist vom Volk nicht die Rede, sondern nur vom Berg Ebal. Gegen den Garizim hin sollte also das ganze Volk gesegnet werden, obwohl es nicht dort, sondern in zwei Sprechergruppen aufgeteilt im Sichempaß stand. Demnach empfing der Garizim stellvertretend für das Volk den Segen. Der Fluch war nach V.13 auf oder an dem Ebal, als sei er bereits, wie 11,29b dies vorstellt, auf den Ebal gelegt worden. Wenn also sechs Stämme beauftragt waren, gegen den auf dem Ebal lastenden Fluch hinzutreten, so vollzogen sie einen apotropäischen Akt für das ganze Volk. Die im Fluch ausdrücklich oder stillschweigend gemeinten fluchwürdigen Sachverhalte sollten für das ganze Volk abgewiesen, abgewandt werden. Man wird daher kaum zweifeln können, daß Dtn 27,12f einen vorgegebenen Ritus, der in 11,29b richtig erinnert worden ist, asymmetrisch umgedeutet hat. Der Anlaß dieser Uminterpretation ergibt sich aus der höchst eigentümlichen Stämmeliste, die man auf gar keinen Fall eliminieren darf(11). Denn die Gruppe der sechs Stämme, die das Volk gegen den Garizim hin segnen sollten, bezeichnet Anteile, die im wesentlichen das Reich Josias nach dessen samarischer Expansion ausmachten(12). Levi ist hier gewiß nicht ein selbständiger Stamm, sondern die vor allem aus Dtn 33,8-11 bekannte religionspolitische Gruppe(13), und

(11) So die Vermutung NOTHS, *Das System*, 145; mit anderer, sehr ausführlicher, aber nicht tragfähiger Begründung NIELSEN, *Shechem*, 69-73.

(12) Zu diesem Vorgang vgl. M. NOTH, *Geschichte Israels* (Göttingen [3]1956) 248; S. HERRMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (1973) 326. Eine Expansion nördlich v. Bethel hält jedoch M. ROSE, "Bemerkungen zum historischen Fundament des Josiabildes in IIReg 22f", *ZAW* 89 (1977) 61 A.49 für "fromme Phantasie". Umgekehrt rechnen A. H. J. GUNNEWEG, *Geschichte Israels bis Bar Kochba* (Stuttgart 1972) 110; G. FOHRER, *Geschichte Israels* (Heidelberg 1977) 175 mit einem Ausgreifen Josias auf Galiläa. Es gibt jedoch m.E. keine zwingenden Gründe, 2 Kö 23,19f für nicht verläßlich zu halten. Mit W. RUDOLPH, *Chronikbücher* (Tübingen 1955) 319f wird man die Bemerkung 2 Chr 34,6 "Simeon bis Naftali" als Beschreibung des Gesamtumfangs Israels auffassen müssen und darin nicht eine besonders exakte Erinnerung sehen dürfen.

(13) Vgl. besonders RUDOLPH, *Chronikbücher*, 156, und dazu A. H. J. GUNNEWEG, *Leviten und Priester* (Göttingen 1965).

Issachar wird mindestens wegen der Bucht von *bēsān*, südl. des *nahr ǧālūd* erwähnt, die mit dem samarischen Gebirge zusammen Josia zur Verfügung gestanden haben muß([14]). Die verbleibende Gruppe der sechs Stämme ist nun ebenso bemerkenswert; denn es handelt sich um die nach Josias Expansion noch im assyrischen Provinzialsystem([15]) verbliebenen Stämmegebiete: Ruben und Gad im Ostjordanland, Asser, Sebulon, Dan und Naftali in den Provinzen Megiddo und Galiläa. Die konkrete Fassung der Stämmeliste und die Uminterpretation des älteren Ritus stehen also in einem Zusammenhang. Das ganze Volk einschließlich der in V.13 genannten Stämme sollte z.Z. Josias durch Stämme gesegnet werden, die selbst Jahwes Segen z.Z. Josias repräsentierten, und das Hintreten gegen den Fluch sollte durch Stämme geschehen, die den am Gesamtvolk sichtbar gewordenen Fluch repräsentierten. Aus dem Text geht unzweideutig hervor, daß der Ritus nicht ein Heiligtum als Ort der Handlung verlangt, ein Widerspruch zum Zentralisationsgesetz also nicht angenommen werden kann. Dies alles erhebt zur Gewißheit, daß Dtn 27,12f nicht nur klar gedeutet, sondern auch einer ganz bestimmten historischen Situation, nämlich der Josias, zugeordnet werden kann([16]).

([14]) Nach Jos 17,11 hat die Bucht von *bēsān* in Gemengelage zwischen Manasse und Issachar gelegen. Nach M. Noth, *Das Buch Josua* (Tübingen [2]1953) 117 hat die Grenzbeschreibung von Jos 19,17-23 die Bucht von *bēsān* zu Issachar gerechnet. Gegen Noth, a.a.0.103, paßt dazu, daß Jos 17,1-13 nur eine S-Grenze Manasses erinnert, eine N-Grenze aber wegen der zahlreichen kanaanäischen Städte im N-Teil des samarischen Gebirges nicht angeben konnte. 2 Kö 23,19 spricht ausdrücklich von den Städten Samarias. Im Blick auf die andersartige Zuordnung Sebulons ist bemerkenswert, daß Josia nun gerade bei Megiddo den Tod fand.

([15]) Vgl. zu diesem etwa Noth, *Geschichte*, 236; Herrmann, *Geschichte*, 308f. Noth, *Das System*, 12 A.2 hatte bereits erwogen, ob sich die Gruppe der Fluchstämme nicht auf die assyrischen Eroberungen beziehen ließe: "Freilich macht die Stellung Issachars Schwierigkeiten, der mit den Stämmen des ephraimitischen und judäischen Gebirges zusammengefaßt wird. Oder hat das seinen Grund lediglich in dem Zwang, auf beiden Seiten je sechs Stämme aufführen zu müssen?" Die eigentümliche Lage der Bucht von *bēsān* hat Noth in diesem Zusammenhang jedoch nicht zu Rate gezogen — u.a. jedenfalls auch deshalb, weil er die aus beiden Gruppen zusammengesetzte Stämmeliste a.a.O. unrichtig rekonstruierte und dann in ihr einen Zusatz sehen konnte, s.o. A.11.

([16]) Das Fehlen einer solchen Zuordnung hatte Rudolph, *Chronikbücher*, 156 die Liste verdächtig gemacht. Die Liste zeigt im Übrigen Spuren einer Bearbeitung, s.u. *Rückschluß*.

Anhangsweise sei vermerkt, daß Jos 8,33aβ.b[17] über die in Dtn 27,12f bezeugte Asymmetrie noch hinausgeht und nur den Segen für das Volk erwähnt. Demnach ist Jos 8,33 eine ausgesprochen verständige Wiedergabe und zugleich Weiterführung von Dtn 27,12f und von diesem ganz abhängig. Das umstrittene *bārī'šōnāh* am Ende von V.33 hat m.E. den eindeutigen Sinn, daß Mose großen Wert darauf gelegt haben soll, den Segen sofort in Kraft zu setzen, sobald das Volk das Land betrat und die Gegend von Sichem zu erreichen vermochte. Denn ebenso wie in Dtn 27,12f sollte dem Ritus eine große Dringlichkeit für das Sein des Volkes im Lande zugeschrieben werden, insofern als Landnahme und Landbesitz von vornherein unter Jahwes Segen gestellt werden sollten[18].

Dtn 11,29f

Mit E. Nielsen[19] gehe ich davon aus, daß V.29f einen Nachtrag zu V.26-28 bildet und seinerseits nicht von V.31f fortgesetzt wird. V.29f ist also an seinem Ort ganz selbständig — er setzt ebenso wie 27,12f nicht ein Heiligtum für die angeführte Handlung voraus. Schwierigkeiten macht hier nur die Widersprüchlichkeit der topographischen Angaben in V.30. Garizim, Ebal und der (z.B. aus Gen 12,6 bekannte) Elon Moräh[20] scheinen auf die Gegend von Sichem

(17) Die Abgrenzung nach M. Noth, *Josua*, z.St. Freilich ist der von Noth angenommene Widerspruch zwischen den Ortsangaben von V.30f einer-, V.33f andererseits nicht sehr sicher, da in V.30 (l. Garizim statt Ebal) nicht an die Spitze, sondern an die Bergschulter des Garizim gedacht sein dürfte, vgl. Verf., *Geschichtliche Zeit*, 67 A.13 (Wortlaut von Gen 48,22 in Verbindung mit Gen 33,19). Wegen der gegenüber Dtn 27,12f weitergeführten Asymmetrie scheint mir auch die von Noth unterstellte Glosse "den Segen und den Fluch" in V.34 eher Zeichen der Kompilation aus mehr als einer Tradition denn Bestandteil der Garizim/Ebal-Tradition zu sein. Jos 8,30-35 machte schon immer den Eindruck, eine kulthistorisch zutreffende Erinnerung zu bewahren, weil es dem Zentralisationsgesetz widerspricht. Die eigentümliche Stellung von Jos 8,30-35 in MT (zur LXX s. Komm.) erklärt sich wohl nur aus dem *bārī'šōnāh* am Ende von V.33, s.o. im Text.

(18) Der völlig dtr. Text von Jos 8,30-35 macht im Gegenbild deutlich, daß in Dtn 27,11-13 außer V.11.12aβ nichts Dtr. zu finden ist. Interessanterweise ist es gerade V.12aβ, der die Dringlichkeit des Ritus für das Land einschärft, da er nicht ein Irgendwann, sondern ein Unverzüglich (nach Überschreiten des Jordan) anordnet.

(19) *Shechem*, 43f.

(20) Mit BHS z.St. ist wohl der Sg. zu lesen.

zu deuten; aber der Name der Stadt wird nicht erwähnt, und zumindest ein Elon Moräh (Oraklerterebinthe) ist an mehr als einem Ort denkbar. Verwirrung stiften die Angaben "gegenüber von Gilgal" und "im Lande des Kanaanäers, der in der Arabah wohnt". Ehe man zur Klärung einzelne Angaben streicht(21), muß die Frage erörtert werden, ob die Tradition nicht gerade wegen ihrer sonderbaren Lokalisierung bewahrt worden ist.

Unterstellt man diese Möglichkeit probeweise als richtig, so bedeutet sie, daß der Ergänzer einen ursprünglich am Sichempaß haftenden Ritus in die Gegend des Jordanübergangs verlegte, um Segen und Fluch bereits mit dem Betreten des hl. Landes(22) wirksam werden zu lassen — also eine Vorverlegung gegenüber Jos 8,33, aber ganz im Sinne des dortigen *bārī'šōnāh.* Gilgal wäre dann nicht nur Ortsbezeichnung, sondern erinnerte an den Kreis der zwölf Steine, die das Volk unmittelbar nach dem Jordanübergang errichtet haben soll (Jos 3f) — ebenfalls ein sakraler Akt ohne Altar. Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht nun, daß nur in diesem Fall die Bestimmung "hinter dem Sonnenuntergangsweg" einen überzeugenden Sinn gibt. Denn die Identität dieses Weges mit der großen Nord-Süd-Straße von Beth Schean nach Jerusalem auf dem samarischen Gebirge ist bloß geraten(23) und nur durch die als sicher angenommene Nähe zu Sichem gestützt, die aber offenbar strittig ist. Denn ganz gleich ob man das atl. Gilgal auf der *ḫirbet el-mefǧīr* oder im Bereich der *tulūl dēr ġannam, el-maṭlab* und *el-ǧurn* sucht(24), ist "der Sonnenuntergangsweg" gewiß der vom atl. Jericho (*tell eṣ--ṣultān*) nach *el-'auǧa* aufs Gebirge führende Weg, der deswegen so treffend gekennzeichnet ist, weil er praktisch vom *ǧebel qaranṭal* an

(21) S. dazu die Diskussion bei NIELSEN, *Shechem*, 41f.

(22) Zu der dtr. Vorstellung, daß das hl. Land mit dem Überschreiten des Jordan betreten wird, vgl. P. DIEPOLD, *Israels Land* (Stuttgart 1970).

(23) Am deutlichsten wird das bei STEUERNAGEL, *Deuteronomium*, 92, der für die wohlbezeugte "Königstraße" im Ostjordanland den Namen "Oststraße" postuliert und ihm die hiesige "Weststraße" zur Seite stellt. Immerhin hatte Steuernagel so versucht, diese Auffassung überhaupt zu begründen.

(24) Vgl. dazu etwa A.V.D.BORN/W. BAIER in: H. HAAG, *Bibellexikon* (Zürich ²1967) 591. Mir persönlich ist *ḫirbet el-mefǧīr* die wahrscheinlichste Ortslage, während die drei *tulūl* östl. von *tell eṣ-ṣulṭān* vielleicht tatsächlich mit Einzelmotiven aus Jos 5 zu verbinden sind, vgl. O. BÄCHLI, "Zur Lage des alten Gilgal", *ZDPV* 83 (1967) 64-71.

im Westschatten des Gebirgsaufstiegs verläuft. Wenn aber ernsthaft an eine Verlegung des Ritus zu denken ist, bleibt die Frage offen, ob es irgendwelche Gründe gab, die dem Ergänzer die Verlegung zwingend gemacht haben.

Die Antwort ergibt sich aus Hag 2,10-14. Bald nach Baubeginn am zweiten Tempel hat man in Jerusalem höchstwahrscheinlich die Frage ventiliert, ob die auch für Jerusalem zuständigen Samarier, dh. wohl die von den Assyrern nach Samaria versetzte Oberschicht[25] am Tempelbau beteiligt werden sollten. Der Prophet hat sie damals (um 519 v.Chr.) verneint. Unter der Voraussetzung, daß der Ritus für das Leben des Volkes im Lande eine erhebliche Bedeutung gehabt hat und zur fraglichen Zeit noch bekannt war — beides hat sich aus Dtn 27,12f; Jos 8,33 ergeben —, konnte es nach Haggais Entscheidung von erheblichem Interesse sein, die Berg- und den Baumnamen nur noch als Symbolnamen gelten zu lassen und in die Gegend von Gilgal zu verlegen. Da nämlich die Gegend von Sichem durch den Untergang des Staates Juda kaum entscheidend betroffen war und die (wohl nur oberflächlich jahwesierte) samarische Oberschicht gewiß keine Schwierigkeiten hatte, sich mit einem Ritus wie dem am Sichempaß zu identifizieren, besteht aller Grund zu der Annahme, daß der Ritus am Sichempaß auch während des Exils und danach weitergeführt worden ist. Daher hat man in Juda nach Dtn 11,29f den alten Ritus bewahrt und die unrein gewordenen Orte am Sichempaß aufgegeben, ihren Namen aber neue Haftpunkte in der Nähe von Gilgal verschafft u.zw. offenbar mit der Absicht, den Ritus sofort mit Betreten des Landes wirksam werden zu lassen.

Es ist nun nicht ganz unbeachtlich, daß die Auffassung von Garizim und Ebal als Symbolnamen durch Dtn 27,12f vorbereitet worden ist. Denn nach dem dortigen Wortlaut vertrat ja der Garizim den Segen für das Volk und der Ebal den Fluch, der am Volk deutlich geworden war. Zwar sind dort offenkundig die beiden Berge gemeint, die den Sichempaß bilden; aber die eigentümliche Umdeutung des alten Ritus gab den Bergen selbst einen symbolischen Wert, der ablösbar wurde, als es hinreichende Gründe gab, die Ablösung

(25) Die folgenden Angaben nach K. ELLIGER, *Die Propheten* II (ATD 25; Göttingen 1959) 93-96 (Modifikation einer berühmten These von J. Rothstein).

vorzunehmen. Eine weitere Konsequenz dieser Ablösung ist offenbar die Streichung der Stämmeliste; denn in einer solchen hätte der Bereich des Hauses Josef nicht übergangen werden können, der gerade übergangen werden sollte. So muß hier das Volk die Stämme ersetzen, und insoweit wird der Ritus an unserer Stelle ein wenig unscharf.

Der überlieferte Text von Dtn 11,29f gibt daher durchaus Sinn und bestätigt zugleich die allgemeine Meinung, daß der in ihm bezeugte Ritus sehr altertümlich ist und ursprünglich an den Sichempaß gehörte. Bemerkenswert ist immerhin, daß diese Exegese sehr scharfsinnig bereits um 150 n.Chr. von Rabbi El^cazar vertreten wurde, dessen Auffassung sich freilich gegen die den Samaritanern Recht gebende Normalmeinung nicht hat durchsetzen können([26]). Um R. Elᶜazars später merkwürdig erscheinende Meinung zu rechtfertigen, hat man — nur durch den pal. Talmud bezeugt — nachträglich erklärt, die Israeliten hätten zwei Steinhügel bei Gilgal errichtet, von denen sie den einen Garizim und den andern Ebal nannten([27]). Eine eigene Erinnerung hat sich damit leider nicht erhalten; aber die Exegese des R. Elᶜazar hat gewiß die bei Euseb (Hieronymus) überlieferte Auffassung vorbereitet, nach der bei Gilgal nicht zwei künstliche Steinhügel, sondern zwei Berge als Garizim und Ebal bezeichnet wurden([28]). Bei R. Elᶜazar ist aber soviel deutlich, daß auch er die Namen als Symbolnamen verstanden haben muß.

Rückschluß

Auch wenn Dtn 27,12f nicht die älteste Form des Ritus bewahrt hat, bildet es offenbar den literarisch ältesten Beleg, der eine Umdeutung des älteren, aus 11,29b noch erkennbaren Ritus enthält. Die Tatsache der Umdeutung spricht dafür, daß der Ritus es wert war, umgedeutet zu werden, also schon vorher eine hohe Geltung gehabt

([26]) *B.Soṭāh* 33b.

([27]) *Der Talmud Jeruschalmi* (Krotoschin 1866) 21c Z.20ff. Ich danke Herrn Kollegen G. Mayer, Mainz, für die Überprüfung der beiden Talmudstellen, die ergeben hat, daß die Tradition noch mischnaisch sein muß, aber nur auf Exegese und nicht auf Erinnerungen beruht.

([28]) Text und Diskussion bei F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I (Paris [3]1967) 361f; dort auch die Bemerkung, daß Procop v.Gaza (zu Dtn 11,29) Eusebs Meinung erneuerte und Epiphanius den Samaritanern eine Verfälschung der Schrift vorwarf.

hat. Unverkennbar weist die Stämmeliste eine Beziehung zu dem Typ der Stämmeliste(29) auf, der auch Gen 49 bzw 29/30 bezeugt ist. Bei einem Vergleich mit Gen 49,3-27 fällt unvermeidlich auf, daß die Gruppe der segnenden Stämme mit Simeon und Levi eröffnet wird, die nach Gen 49,5-7a vom Sprecher deutlich gebannt werden. Man gewinnt den Eindruck, daß die Stämme Simeon und Levi in der ersten Gruppe die Namen Gad und Ascher ("Glückauf!") verdrängt haben, die in der zweiten Gruppe zwar geographisch richtig, der Stämmesystematik nach aber ganz falsch auf Ruben folgen und vor Sebulon Erwähnung finden. Dh. die Fluchstämme hießen vielleicht einmal Ruben, Simeon, Levi, Sebulon, Dan, Naftali — sie alle werden in Gen 49 als ausgesprochen schwach beurteilt. Die Gruppe der Segensstämme könnte gelautet haben: Juda, Issachar, Josef, Benjamin, Gad, Ascher. Aber auch wenn dies nicht beweisbar ist, zeigt die Stämmeliste selbst offenkundig Spuren einer Bearbeitung.

Da es m.E. nach wie vor ganz unwahrscheinlich ist, daß das Stämmesystem in königlicher Zeit entstanden ist(30) und der Ritus nur das bare Faktum von Segen und Fluch, nicht aber ein ausgeführtes Formular enthält(31), dürfte der Ritus in die früheste Zeit des Stämmeverbandes zurückreichen(32), auch wenn man das nicht strikt beweisen kann. Er ist jedoch so urtümlich und seiner ganzen Art nach nicht einmal spezifisch jahwistisch, wohl aber von Jahwes Normen aus leicht zu füllen, daß er gut und gern vorisraelitisch sein

(29) Zur Typisierung der atl. Stämmelisten vgl. VERF., *Erwägungen*, 213f. Viel zu weitgehende Schlüsse aufgrund einer Typisierung bei NIELSEN, s.o. A.11.

(30) Zum Nachweis vgl. meine in A.1 zusammengestellten Beiträge sowie besonders O. BÄCHLI, *Amphiktyonie.*

(31) Der Ausdruck "Segen geben/Fluch geben" ist sehr unbestimmt. Er konnte durch ausführliche Segen- und Fluchreihen wie Dtn 28f leicht aufgefüllt werden; aber er zeigt im Prinzip nur die Unterstellung der betroffenen Gemeinschaft unter die Wertsetzungen von Segen und Fluch und damit unter göttliche Normen ganz allgemein, die u.a. auch ausgeführt werden konnten.

(32) Dies war die These in *ZAW* 90, 204f. Nützlich ist für sie die Unterscheidung zwischen Zentralort und Zentralheiligtum, wie BÄCHLI sie vorgeschlagen hat, *Amphiktyonie*, 106-121. Ein Zentralort verlangt nicht unbedingt ausgedehnte kultische Handlungen aller beteiligten Stämme, die nur zeitweilig erfolgt sein mögen. Wichtig aber ist eine gemeinsame Handlung der Stämme am Zentralort, von der keine militärischen oder staatspolitischen Wirkungen zu erwarten waren.

kann([33]) und vom Stämmeverband übernommen wurde, als dieser sich um den El Gott Israels bei Sichem konstituierte (Gen 33,20)([34]).

Johannes Gutenberg Universität
Saarstr. 21
D-6500 Mainz

Horst SEEBASS

SOMMAIRE

Dt 27,11s reprend de façon asymétrique le rite de Dt 11,29b en associant la bénédiction et la malédiction avec le Garizim et l'Ebal plus qu'avec le peuple. Les tribus qui bénissent, celles réunies sous Josias, permettent de dater la rédaction. En Dt 11,30 la différence est plus grande: les montagnes sont de simples symboles, à Gilgal, sur la route qui va de Jéricho à «Jérusalem», ce qui élimine Sichem et souligne l'exclusion des Samaritains du Second Temple, dont Ag 2,10-14 donne la date. Les listes de tribus (Dt 27,11s) sont de forme prémonarchique retravaillée, et le rite, simple, non yavhiste cfr. Dt 11,29b, peut même être pré-israélite, adopté lorsque les tribus formèrent une ligue sous la conduite d'El, Dieu d'Israël, à Sichem (Gen 33,20).

([33]) Hier gibt es m.E. eine offenkundige Verbundenheit zwischen der altorientalischen Welt und Israel, wie sie H. H. Schmid u.a. immer wieder nachdrücklich unterstellen. Modellhaft scheint mir dann wesentlich, daß die Normen für den Segen und die für den Fluch sich je nach den Charakteren der angerufenen Götter richten mußten und eben so Jahwe nicht erst seit der großen Prophetie, sondern von Anfang an "erkannt" wurde.

([34]) Ich erlaube mir, *JSOT* 15, 163 zu zitieren: "1. It is now more and more certain that Noth's thesis did not help so much as he hoped to explain the rather exceptional and fortuitous records of the so-called period of Judges. 2. If the thesis is of any substance — which I think it is —, it will be of help for the explanation of much earlier events. The question of A. Alt has to be answered: what religious legacy the tribes had before Yahweh became the God of Israel. I think that the league of tribes was united in the worship of 'El the God of Israel' (Gen 33,20), i.e. in the worship of one "God of (one) Father", when Joshua and his people entered Canaan. This means that Noth's thesis will help to understand the way in which Yahweh became the God of Israel. 3. It is notably this importance of the old league for the people of Israel which explains the common sense of unity, when the kingship was constituted...". Dtn 27,12f belegt Nachwirkungen in der Zeit Josias und 11,29f so etwas wie ein Verklingen im 5. Jh.v.Chr.

kōper et expiation *

Au lieu de recenser les significations que les dictionnaires et les exégètes attribuent au terme *kōper* dans l'Ancien Testament, partons d'abord de l'interprétation d'un passage qui présente le mot *kōper* entouré d'un contexte assez développé: Ex 21,28-32, notamment les vv. 29-30. L'interprétation de ce texte biblique nous obligera à recourir à d'autres passages où figure le verbe *KPR*.

La signification de *kōper* ainsi précisée, au moins à titre d'hypothèse, nous testerons la validité de l'hypothèse. Nous contrôlerons, à cet effet, tous les passages bibliques qui présentent ce terme, en nous demandant s'ils donnent un sens plausible avec la signification découverte.

Il faudra ensuite comparer au résultat obtenu les sens que les dictionnaires et les études exégétiques assignent au terme *kōper*, et nous conclurons en indiquant les conséquences qui découlent de cette définition de *kōper* pour l'interprétation de l'expiation en général.

1. Ex 21,28-32

Le v. 29 exige la peine de mort pour le propriétaire négligent d'un bœuf qui a causé la mort d'un passant. Cependant le v. 30, libellé sous forme d'une proposition conditionnelle, introduit une deuxième possibilité, une alternative à la peine de mort, décrétée au v. précédent: Si on veut mettre (c.-à-d. fixer, imposer) un *kōper*, qu'on donne alors le *pidyōn napšô* selon la totalité de ce qu'on lui aura mis (c.-à-d. fixé).

* Pour une bibliographie abondante, on pourra se référer à St. Lyonnet–L. Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice.* A biblical and Patristic Study (Rome 1970) et à l'ouvrage de B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen.* Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel *KPR* im Alten Orient und im Alten Testament, ouvrage qui doit paraître dans la série: Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn, en automne 1981.

Le v. 30 envisage clairement l'éventualité d'un arrangement à l'amiable ou d'un arbitrage: éventualité, car la famille de la personne tuée par le bœuf peut, si elle le veut, exiger la peine capitale, conformément à la stipulation du v. 29, excluant ainsi un règlement du cas par le paiement d'un *kōper*. Cette dernière solution, le versement d'une somme appelée *kōper*, n'est donc ni automatique ni obligatoire, elle est simplement possible, si la famille de la victime y consent librement. La famille lésée *peut* préférer cette solution non sanglante à la solution de la sentence capitale, elle ne *doit* pas la préférer. L'arrangement est possible, il n'est pas prescrit; il reste donc libre. Au v. 30 nous sommes en présence d'une solution négociée, proposée au choix, d'un accommodement possible moyennant le versement d'une somme. L'avantage d'une telle solution est certainement d'éviter une solution violente, telle la condamnation à mort, qui risquerait facilement de devenir source de haine et de violence persistantes entre les deux parties, alors que l'accommodement mettra la paix entre elles.

Quelle est la nature de la somme versée au terme de la négociation? Est-elle le rachat de la vie du coupable, donc la somme payée en remplacement d'une vie condamnée? Est-elle un «Wergeld» que l'on paie en dédommagement pour une personne tuée? Est-elle le prix que coûte l'accommodement, la paix entre deux familles, la *compositio*? Ou est-elle une indemnité que la partie fautive verse pour éteindre toute réclamation ultérieure? Ou serait-elle autre chose encore? Il ne faut pas objecter que ce ne sont là que des *aspects différents* de la *même et unique réalité* de l'accommodement, car c'est précisément notre question: quel est *l'aspect de l'accommodement* que le mot *kōper* signifie?

Un aspect de l'accommodement, c'est le rachat de la vie du coupable. La somme nécessaire à ce rachat s'appelle *pidyōn napšô* dans la proposition *principale* du v. 30. Faut-il conclure du fait que *kōper* se trouve à la place symétriquement correspondante dans la proposition subordonnée du même v. 30 qu'il a la même signification que *pidyōn napšô*, autrement dit, qu'il est synonyme de *kōper*? C'était l'avis du traducteur des Septante qui a traduit aux deux endroits par le même mot λύτρα. Ce n'est pas impossible en effet, mais ce n'est pas certain non plus! Le seul fait de deux termes différents pour le même prix payé au cours de l'arrangement pourrait suggérer que les deux termes signifient deux *aspects différents* d'une même somme.

kōper et *pidyōn nepeš* désignent certainement la même somme versée, mais peut-être en en exprimant chacun un aspect spécifique.

Quel est l'aspect signifié par *kōper*? Que *pidyōn nepeš* ait le sens de rachat de la personne fautive, dans un accommodement destiné à éviter la peine de mort, est manifeste. Le seul contexte d'Ex 21,28-32 ne permet pas cependant de répondre avec certitude à la question de la signification précise de *kōper*. Les autres passages où se rencontre ce terme dans l'Ancien Testament ne fournissent pas non plus des contextes assez circonstanciés pour révéler le sens de *kōper* avec évidence.

Mais on peut recourir au verbe *KPR* dans des passages qui remplissent deux conditions: Premièrement, ils doivent présenter la situation d'un accommodement, appelé à résoudre un conflit par une solution négociée, en remplacement d'une solution violente (peine de mort). Deuxièmement, ces passages doivent employer le verbe *KPR* dans un sens profane, c.-à-d. dans le cadre d'un règlement de conflit entre hommes. Si ces deux conditions sont remplies, nous avons en effet un cas qui sera comparable au cas juridique d'Ex 21,28-32, la seule différence étant qu'en un endroit le terme employé sera le *nom* (en Exode) alors que dans les autres endroits l'expression sera *verbale*. Mais puisque les contextes ainsi comparés seront égaux par ailleurs, on pourra conclure de cette égalité des contextes à la parenté étroite entre le sens du verbe *KPR* et du nom *kōper*, si bien que la signification claire du verbe communiquera sa lumière à la signification du substantif apparenté, celui-ci étant employé de façon analogue au verbe. Les deux passages qui remplissent les deux conditions mentionées sont Gen 32,21 et Prov 16,14.

En Gen 32,21 il s'agit d'éviter la vengeance légitime ou du moins compréhensible du frère aîné que Jacob a très gravement lésé dans son droit. Car le narrateur a pris soin de présenter les choses de telle façon que la fuite n'est plus possible pour Jacob. La rencontre des deux parties en conflit est ainsi devenue inéluctable. Pour échapper à la revanche violente de son frère aîné, qui avait en effet pris la résolution de tuer son frère cadet pour avoir frauduleusement capté l'héritage de la bénédiction paternelle (Gen 27,41), Jacob se fait devancer par des présents (Gen 32,14-20). Ces présents sont destinés à acheter la paix avec son frère et ainsi, par voie de conséquence, à racheter sa propre vie. Mais le verbe *KPR* au v. 21 signifie «radoucir, apaiser, rasséréner», comme le complément «son visage» l'indique clairement. Car l'action signifiée par le verbe *KPR*, n'a pas

pour objet la vie de Jacob, mais la face courroucée d'Ésaü, et ce que cette action doit réaliser à l'égard de la face d'Ésaü, c'est de la dérider et de l'apaiser. *KPR* signifie donc ici «j'adoucirai sa face par le cadeau qui me précède» (la préposition *b* est instrumentale, et elle signifie «par le moyen du cadeau»). Nous pouvons donc paraphraser cette partie du v. 21 en disant: «j'obtiendrai la paix *avec lui* moyennant les dons que je lui présente». Mais on ne pourrait pas paraphaser ainsi: «je *me* rachèterai *moi-même* par les présents que je lui donne».

Il y a une différence entre Ex 21,28-32 et Gen 32,14-21: dans l'Exode il s'agit d'une loi, c.-à-d. du règlement juridique d'un litige, tandis que, dans la Genèse, nous sommes devant un conflit qui sera réglé en l'absence d'un cadre judiciaire codifié. La solution dépendra seulement des deux parties en litige, sans l'intervention d'aucune disposition légale et sans l'arbitrage d'un droit écrit de procédure. Mais cette différence ne supprime pas ce qui est commun aux deux passages: il s'agit de part et d'autre du cas d'un conflit qui oppose la partie lésée à la partie fautive. La solution de ces deux conflits sera ou bien sévère ou bien mitigée. Dans la première partie de l'alternative, la peine de mort correspondra à la mort causée par négligence (Ex 21,29) ou à la captation de la bénédiction paternelle suprême (Gen 27,41), tandis que dans la deuxième partie de l'alternative le versement d'une somme (Ex 21,30) ou le don d'un présent (Gen 32,21) seront considérés comme suffisants pour éteindre la faute commise. La deuxième partie de l'alternative aura l'avantage de régler non seulement le conflit, mais encore d'éviter la peine de mort. Le paiement de la somme, nécessaire à cette deuxième solution pacifique du litige, s'appelle en Ex 21,30 *kōper*; l'offre d'un présent en vue d'obtenir cette même réconciliation non-violente s'appelle en Gen 32,21 *KPR pānîm*, «adoucir le visage». Les deux contextes se correspondant, il est probable que les deux expressions, *kōper* nom et *KPR* verbe, se correspondent, et comme le verbe signifie «apaiser, adoucir», le nom signifiera «apaisement, adoucissement», ou encore, par métonymie, «somme d'apaisement», la somme versée étant le moyen pour obtenir l'apaisement.

Un deuxième passage confirmera cette interprétation:

> La fureur du roi, c'est des émissaires de mort,
> mais l'homme sage sait l'apaiser.
>
> Prov 16,14.

Le verbe «apaiser» correspond au verbe hébreu *KPR*. Le proverbe évoque, dans son premier stique, la rage du roi, c.-à-d. du puissant qui dispose d'un pouvoir redoutable, donc mortel pour les victimes, coupables ou innocentes, que vise sa fureur. Celle-ci est une violence qui risque de s'abattre d'un moment à l'autre sur la tête de ceux qui ont eu le malheur de provoquer la colère du roi. En face du souverain en colère, le deuxième stique place un homme, qui n'a d'autre fonction ou titre que celui d'être sage. Cet homme n'a donc pas de pouvoir à opposer à celui du roi. Il n'a que son sang-froid, son expérience, sa persuasion, son impassibilité et sa clairvoyance. Mais grâce à ces qualités, il réussit à apaiser la fureur du roi. Il parvient à lui faire céder le pas à la raison et à la réflexion. Il arrive à remplacer chez le roi le bouillonnement aveugle de la colère par un état d'âme serein et équilibré.

Le complément du verbe *KPR* est ici la fureur du roi. Ce verbe signifie donc «apaiser cette rage, la radoucir, la calmer». La situation que le proverbe exprime est celle d'un conflit: des sujets ont provoqué la rage du roi. Celui-ci, emporté, a déjà décidé la mort des provocateurs. Un homme influent calme la fureur du souverain et le fait revenir sur son arrêt de mort. Le sage apaise la fureur du roi et, par voie de conséquence, rachète la vie des malheureux que la colère du roi avait failli anéantir. Ici encore nous pourrions paraphraser le deuxième stique du proverbe ainsi: «mais le sage obtiendra *le calme et la paix du roi* par ses conseils avisés et raisonnables». Mais nous ne pourrions pas paraphraser ainsi: «*mais le sage rachètera ceux qui ont eu le malheur de susciter le courroux du roi*!».

A la différence d'Ex 21,28-32, il ne s'agit pas en Prov 16,14 d'un conflit jugé selon une disposition du droit, et contrairement à Gen 32,14-21, le proverbe ne nous confronte pas avec deux parties impliquées dans un conflit privé. Le proverbe ne regarde que la partie qui se sent lésée (que ce sentiment soit fondé ou non, le proverbe n'en dit rien), et qui est puissante et donc capable de prendre une revanche sanglante pour le tort qu'on lui a fait. Mais une chose est commune aux trois cas que nous considérons: en face d'une solution violente dont la partie lésée pourrait disposer pour sa réaction, si elle le voulait, il y a aussi une solution négociée et non-violente qui s'offre au choix de la partie lésée. Celle-ci doit avoir renoncé à la soif de revanche pour choisir cette voie plus mitigée.

En Gen 32,21 et Prov 16,14, le verbe *KPR* signifie donc l'action par laquelle quelqu'un (Jacob, le sage) amène une personne en colère

(Ésaü, le roi) à se calmer et à renoncer à une réaction violente à l'égard d'une personne fautive. Gen 32 et Prov 16,14 sont situés en dehors d'un contexte judiciaire[1].

En Ex 21,30 le nom *kōper* signifie la somme qui remplace la peine violente de la condamnation à mort, dans un contexte de procédure légale. Ce qui unit les trois passages, c'est qu'ils présentent tous les trois l'adoucissement d'une peine sévère ou d'une vengeance meurtrière.

Puisque la signification du verbe *KPR* en Gen 32,21 et Prov 16,14 est ainsi certainement «apaiser, rasséréner, adoucir», et que d'autre part les contextes de Gen 32,21; Prov 16,14 (*KPR* verbe) et d'Ex 21,30 (*kōper* nom) sont étroitement apparentés, nous pouvons également conclure à une parenté de signification entre verbe et nom, cette signification étant «apaiser, adoucir» pour le verbe et «apaisement, adoucissement» pour le nom. Celui-ci peut signifier ensuite par métonymie «moyen» ou «somme d'apaisement» (comme «dédommagement» peut signifier à la fois la réparation du dommage et le moyen ou la somme par lesquels le dommage est réparé).

2. Les autres passages avec *kōper*

Est-ce que la signification «apaisement, adoucissement» ou «prix d'apaisement» que nous attribuons au nom *kōper* est possible et satisfaisante dans tous les passages où se rencontre ce mot? C'est ce qu'il faut vérifier maintenant. Pour ce faire, nous passerons en revue ces passages, en en donnant une interprétation qui se limitera au seul point de vue du *sens* que *kōper* a dans son contexte, sans entrer dans aucun autre problème d'interprétation.

En Nb 35,31-32, le législateur interdit le versement de la somme du *kōper* pour l'auteur reconnu coupable d'un meurtre. Pour lui, la seule peine possible est la condamnation à mort. Celle-ci est obligatoire. Une peine alternative comme en Ex 21,30 est ainsi exclue. Nous comprenons pourquoi: le meurtre *indirect* par négligence est moins grave que le meurtre perpétré *directement*, fût-ce par inadvertance. La peine plus clémente d'Ex 21,30 suppose nécessairement

[1] La signification «apaiser, adoucir, rasséréner» est généralement admise pour le verbe *KPR* au *piel* dans ces deux passages.

une circonstance atténuante, une responsabilité moins grave. A défaut de celle-ci, la peine mitigée cesse d'être possible. Rien ne nous interdit d'interpréter *kōper* en Nb 35,31-32 à la lumière d'Ex 21,30: «la somme d'apaisement» qui est versée pour éviter la peine sévère de la condamnation à mort. L'expression *l^enepeš rōṣēḥ* indique par le datif *l* la finalité du paiement du *kōper* que le v. 31s interdit: au bénéfice de la vie du meurtrier. Nous pouvons donc traduire le v. 31 ainsi: «vous n'accepterez pas de somme d'apaisement (de prix d'adoucissement) pour (sauver) la vie du meurtrier qui a encouru, par sa faute, la peine de mort, mais il sera puni par la peine de mort». Pour lui, il n'y aura pas la possibilité d'acheter la paix par le versement d'une somme qui lui évitera la peine de mort. Le v. 32 précisera que le *kōper* ne pourra pas non plus être payé pour acheter la possibilité de fuir dans une ville de refuge d'où un retour avec amnistie deviendrait possible.

Prov 6,35 affirme qu'un mari trompé, après avoir surpris son rival en délit d'adultère avec son épouse, refusera catégoriquement *kōper* et présent, parce qu'il voudra la vengeance et la satisfaction. Il ne regardera même pas les offres, si alléchantes soient-elles, que l'amant de sa femme lui fera pour se tirer d'affaire. Le sens «apaisement», «prix de paix» convient ici admirablement, qu'il s'agisse d'un contexte juridique (le mari aura porté plainte contre les amants adultères devant le tribunal qui devra décréter la sentence de mort selon Lév 20,10; Dtn 22,22) ou d'un contexte de vengeance passionnelle entre les deux hommes sans l'intervention d'instances judiciaires (analogue au conflit personnel entre Ésaü et Jacob en Gen 32).

Un autre trait remarquable est le parallèle entre *kōper* et *šōḥad*, employés dans le même sens. *šōḥad* est un présent corrupteur, c.-à-d. destiné à acheter une entorse au droit pour éviter au coupable l'application rigoureuse d'un droit sévère. Selon notre définition du *kōper*, celui-ci achète la paix moyennant le versement d'une somme à la place du châtiment sévère. Si ce remplacement est conforme au droit, le *kōper* est légal. C'est le cas en Ex 21,30 où la loi elle-même prévoit cette alternative à la peine de mort. Si au contraire on achète la paix là où le droit exclut expressément la solution pacifique, comme c'est le cas en Nb 35,31s, ce paiement est une entorse à la loi et à la justice, c.-à-d. un paiement corrupteur qui obtient la perversion de la justice, en échange d'une somme d'argent. Le prix versé aura sans doute remplacé une peine rigoureuse, mais il l'aura fait contre la justice.

Somme toute, il y a un *kōper légal* et un *kōper illégal.* Puisque ce dernier empêche la justice dans son exercice libre et impartial, il est un paiement corrupteur, comme le *šōḥad* est un présent corrupteur faisant dévier la justice du juge corrompu par sa cupidité. Ainsi s'éclairent les passages d'Am 5,12 et de 1 Sam 12,3 où *kōper* signifie un paiement destiné à corrompre le juste jugement et le juste gouvernement.

En ces deux derniers passages, *kōper* signifie dès lors «pot-de-vin». Il ne s'agit plus, en effet, d'un accommodement où une partie achète à l'autre la réconciliation, en lui versant une somme d'apaisement. Dans la corruption, la partie fautive cherche en fait à se dégager d'une peine qu'elle mérite, ou à contourner un droit préjudiciable pour elle, en versant un pot-de-vin à ceux qui sont chargés d'exercer la justice ou d'appliquer le droit, la partie lésée étant laissée pour compte. Le but de la corruption n'est donc pas de réconcilier le plaignant avec l'accusé moyennant une somme exigée et donnée, mais d'empêcher une juste sanction de l'autorité contre le coupable.

Le trait commun entre le *kōper, prix d'accommodement*, et le *kōper, pot-de-vin*, c'est que les deux sommes sont versées pour éviter une peine rigoureuse. C'est donc l'aspect de l'*adoucissement* d'une sanction sévère qui a permis le passage de la signification «prix d'accommodement» à la signification «pot-de-vin». Dans les deux cas la peine ou le droit cesse d'être appliqué en toute sa rigueur, grâce au paiement d'une somme, dans le premier cas dans l'intérêt d'une réconciliation, dans le deuxième cas pour empêcher la justice de s'exercer.

En Is 43,3s Dieu déclare qu'il est disposé à payer des fortunes pour obtenir la vie et le salut de son peuple Israël qui lui est plus cher que tout. Dans la définition du *kōper* proposée ci-dessus, nous comprenons que Dieu ne reculera devant aucune somme à payer afin d'obtenir pour Israël la paix ou, comme nous pouvons dire aussi, la solution clémente, à la place du châtiment sévère. L'image est celle d'un procès où Israël, sur le banc de l'accusé, risque d'encourir la peine de mort. De plus, Israël n'a pas les moyens pour payer la solution alternative moins sévère (cf. Ex 21,30) qui lui épargnerait la condamnation à mort. C'est à ce moment du procès qu'intervient Dieu en prenant sur lui les frais de la solution de rechange (du *kōper*), qui remplacera la sentence capitale par le paiement d'une somme.

La métaphore repose sur la générosité de Dieu qui dépense des

trésors (l'Égypte, Koush, Séba) pour sauver le chétif Israël de la destruction. *taḥtêkā* du v. 3 et 4 et l'expression parallèle *taḥat napšeka* au v. 4 signifient «en échange de toi ou de ta vie», non pas: «au lieu de toi ou de ta vie», c.-à-d. pour obtenir ta vie, comme en Gen 30,15 «en échange des pommes d'amour», Ex 21,26 «en échange de l'œil», 1 Sam 2,20 «en échange de la demande», etc. Dans tous ces passages, la traduction «en remplacement de, au lieu de» n'est pas possible. Le sens y est toujours clairement «pour, en échange, en contrepartie de»(2). Cette signification, bien attestée dans l'Ancien Testament, convient ici également. Nous pouvons ainsi traduire le v. 3b «je donne (ou: j'ai donné) en prix d'apaisement pour toi l'Égypte, Koush et Séba en échange de toi (ou: en contrepartie pour toi)».

Probablement la même signification du *kōper*, dont Dieu ou la société sont prêts à assumer les frais, ceux-ci étant l'homme impie que l'on sacrifie, est présupposée en Prov 21,18, alors qu'en Prov 13,8a on affirme que la richesse met à la disposition du riche les moyens d'acheter la paix en évitant la condamnation inexorable. Autrement dit, la richesse est la caution du riche, et *kōper* désigne cette dernière, entendue dans ce sens que la caution versée dispense le fautif d'encourir la peine dans sa rigueur la plus inexorable et lui accorde un traitement plus doux.

Dans le Ps 49,8s nous trouvons *kōper* et *pidyôn* l'un à côté de l'autre, comme en Ex 21,30. Après l'analyse de ce dernier passage, nous ne devons pas conclure à la synonymie des deux termes. Il est vrai, la réalité désignée est la même: la peine de mort est épargnée à

(2) Il peut être utile d'expliciter la différence entre les deux sens de *taḥat* «*au lieu de*» et «*en échange de*» à l'aide de la présentation schématique suivante: 1° «*au lieu de*»: A donne le présent C à la place du présent B (*une personne* donne quelque chose; on *compare deux présents* possibles, B et C, dont l'un est substitué à l'autre); 2° «*en échange de*»: A donne le présent B à C, pour que C donne en échange le présent D à A (*deux personnes* se donnent quelque chose mutuellement; on compare *deux donations* ou *actes de donner*, dont l'un est la réponse à l'autre; il n'y a pas *substitution* de présents, mais *échange*). En Gen 30,15; Ex 21,26; 1 Sam 2,20 et en Is 43,3-4, c'est ce deuxième sens «en échange de» qui est voulu: Dieu donne Koush etc. en *kōper* à X (la métaphore ne précise pas, ne doit pas préciser qui est X), pour que X donne en contrepartie Israël à Dieu.

une personne[3]. *Pidyôn* signifie cette réalité sous l'aspect du rachat de la vie épargnée, tandis que *kōper* en considère un autre aspect, celui du radoucissement de la peine de mort et de sa mutation en une amende. Aussi traduirons-nous le v. 8 ainsi: «un frère ne peut point en racheter un autre, un homme ne peut payer à Dieu le prix nécessaire à l'accommodement», c.-à-d. au remplacement de la peine maximale par le versement d'une somme.

Dans le livre de Job, *kōper* se rencontre deux fois, dans les discours d'Élihou (Job 33,24 et 36,18). Le sens de ces deux versets est assez obscur, mais la signification d'apaisement ou d'adoucissement d'une peine trop lourde convient très bien aux deux contextes: en 33,24 l'ange a pitié du malheureux et dit avoir trouvé la somme qui le dispensera de devoir mourir en descendant à la fosse, alors qu'en 36,18 l'importance du *kōper* semble tenter Job de dévier de ce qui est juste.

Et enfin Ex 30,12 suppose que le recensement du peuple provoquera la colère du Seigneur au point qu'il enverra la mort en Israël, comme ce fut le cas en 2 Sam 24,3s.10-17. Le *kōper* que chaque Israélite paiera au moment même où il sera recensé est introduit par Dieu lui-même comme loi: vv. 11-12. Rien ne s'oppose donc à ce que nous interprétions cette disposition de Dieu à la lumière d'Ex 21,30: le recensement, étant un empiètement sur une prérogative divine, exigerait pour cela même la peine de mort, mais le Seigneur propose par clémence une alternative destinée à remplacer cette extrémité: il offre aux Israélites la possibilité de payer une somme qui achètera la paix entre eux et Dieu, brisée par la témérité sacrilège du recensement.

Le complément *napšô* au v. 12 indique que le prix de la paix est donné par chaque Israélite pour sa propre personne. Toute personne en Israël doit verser cette somme d'apaisement individuellement (cf. v. 15 fin).

En conclusion nous constatons que *kōper*, défini comme solution

(3) Dans le Ps 49, cette condamnation à mort est une métaphore pour exprimer la nécessité et l'universalité de la mort; on peut consulter pour l'interprétation du Ps 49 dans son ensemble la thèse non encore publiée de P. Casetti, *Psalm 49.* Eine Auslegung (1981). Quoi qu'il en soit du sens des vv. 8-9 dans le psaume, *kōper* comme tel, à côté de *pidyôn* «somme de rachat», signifie «somme d'accommodement», et ce sens convient très bien à l'emploi métaphorique que le psalmiste en fait.

pacifique d'un conflit en remplacement d'une peine violente et irréparable, convient à tous les contextes où ce terme se rencontre dans l'Ancien Testament.

3. Rachat ou accommodement?

Le but de ce paragraphe est de donner quelques définitions récentes et influentes de *kōper* qui prouveront que l'interprétation proposée ici n'est pas générale, et qu'elle aidera peut-être, comme une contribution au dossier, à approfondir la manière de comprendre le *kōper* et par là l'expiation.

L'article que Maass consacre à *KPR* dans le *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (4) est laconique au sujet du nom *kōper*; celui-ci dérive du verbe au *piel*, il appartient à la langue du droit civil et signifie «indemnité, somme de rachat». Le rapport sémantique entre le nom et le verbe ne sert pas à établir la signification de ces deux termes. Herrmann interprète *kōper* dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (5) comme rançon pour la vie d'un homme, la rançon se substituant à cette vie. Bien que l'auteur ne le dise pas en propres termes, il considère donc *kōper* comme synonyme de *pidyôn* (6). Milgrom fait dériver le verbe *KPR* au *piel* du nom *kōper*, et il définit celui-ci comme rançon, en ajoutant: «la signification (de *kōper*) n'est pas en discussion, c'est la rançon (Ex 21,30)» (7). Le verbe *KPR* signifie dès lors substituer quelqu'un ou quelque chose à la place de la personne menacée de châtiment ou de mort. Dans une thèse extrêmement fouillée et approfondie, non encore publiée, B. Janowski définit *kōper* comme étant à l'origine une indemnité dans le droit israélite ancien; il signifie le rachat, parce que son effet est de racheter une vie individuelle de la condamnation à mort. Ce rachat se réalise lorsqu'à une vie condamnée est substituée autre chose (8). En cela Janowski reprend une interprétation que H. Gese a exposée succinc-

(4) F. MAASS, «*kpr, pi.* sühnen», *THAT* I (München-Zürich 1971) 842-857, surtout 844.

(5) J. HERRMANN, «ἱλάσκομαι, A. Sühne und Sühneformen im AT», *TWNT*, éd. *G. Kittel*, t. 3 (Stuttgart 1938-1957) 303.

(6) *Ibid.*, aux lignes 18-19.

(7) J. MILGROM, «Atonement in the OT», *IDB*. Supplementary Volume (Nashville 1976) 78-82, ici 80.

(8) B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen* (voir ci-dessus, prolégomènes aux notes) 110-125, surtout 123-125.

tement dans une brève, mais vigoureuse étude sur l'expiation dans l'Ancien Testament(9).

J. Weismann avait déjà expliqué *kōper* dans le sens d'un rachat de la vie du coupable; il y a donc vu un synonyme de *pidyôn*(10). Mais le même auteur suppose qu'à une époque reculée, il s'agissait en fait, en Israël comme dans le droit germanique, de l'achat de la paix, de la *compositio*. Pedersen comprend *kōper* comme indemnité versée, qui, en même temps qu'elle dédommage, éteint tout droit de réclamation ultérieure du côté de la partie lésée à l'égard de la partie fautive(11). Il me semble cependant que *kōper* n'exprime pas *d'abord* l'indemnité au sens strict, parce qu'il n'y a pas de proportion entre celle-ci et le tort causé, dans le cas d'un meurtre p. ex., car précisément, en dehors de la peine de mort, la compensation équivalente pour une vie supprimée n'existe pas. Mais un prix peut être offert pour acquérir la réconciliation entre les deux parties, et ce prix sera évidemment, par voie de *conséquence*, une *certaine* compensation du tort causé. Il faut souligner ainsi, non pas l'aspect de l'indemnité ou de la compensation du dommage causé, mais bien l'aspect de l'achat de la paix entre les deux parties que le méfait du coupable avait rompue. Ainsi s'explique du reste ce fait qui avait frappé Weismann, en Ex 21,29-31: le châtiment ou le *kōper* qui sont imposés au propriétaire négligent sont identiques pour tous les cas, que la victime soit un homme, une femme ou un enfant, quoique la vie de ces trois catégories de personnes ne soit pas de même valeur. Weismann en avait conclu à la nature de *rachat* du *kōper*: dans tous ces cas, le coupable se rachèterait lui-même, et c'est pourquoi le prix du *kōper* reste le même(12). Je penserais plutôt que le *kōper* est payé pour acheter en fait dans tous ces cas la même réalité: la paix avec la famille de la victime! Vu sous cet angle, le prix du *kōper* apparaît moins comme indemnité versée que comme une réconciliation achetée.

(9) H. GESE, «Die Sühne», *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78; München 1977) 85-106, ici 87.

(10) J. WEISMANN, *Talion und öffentliche Strafe im mosaischen Recht* (Leipzig 1913), réimprimé in: K. KOCH (éd.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (Wege der Forschung 125; Darmstadt 1972) 325-406, ici 362-366, spécialement 364-365.

(11) J. PEDERSEN, «Seelenleben und Gemeinschaftsleben», in: K. KOCH, *Prinzip der Vergeltung* (voir note 10) 8-86, ici 30s.

(12) WEISMANN, *Talion* (voir note 10) 364.

Gesenius avait donné le sens suivant dans son *Thesaurus*: «λύτρον, pretium expiationis vel redemptionis»([13]). E. König explique de même que le terme signifie l'argent d'expiation ou de rachat, l'argent de corruption et le prix qu'exige un rachat([14]). En Gesenius-Buhl la signification est rendue par «Sühn- oder Lösegeld»([15]), la traduction anglaise de Brown-Driver-Briggs est "a price for ransom of a life"([16]). Köhler–Baumgartner donne d'abord le sens «prix du silence» (*Schweigegeld*) ensuite celui de *Lösegeld*([17]), alors que Baumgartner l'explique en premier lieu comme «argent corrupteur» (*Bestechungsgeld*), ensuite comme «rançon pour échapper à un châtiment menaçant»([18]).

Zorell dit: «id quod expiandi causa datur... *ut pretium redemptionis*, quo quis sibi vitam servare vult..., *munusculum* pro actione iniqua... *is qui traditur, ut alius liberetur* Is 43,3 vel dum alius liberatur Pr 21,18... et id malum quod quis patitur, ut a maiore malo praeservetur Job 36,18»([19]).

Dans les dictionnaires qui servent au lecteur occidental moderne de la Bible, *kōper* est donc présenté clairement comme rançon pour se racheter, c'est-à-dire comme rachat.

Il apparaît donc que l'interprétation aujourd'hui prédominante de *kōper* est celle de rachat où le coupable achète, légitimement ou illégitimement, sa vie, sa liberté, son innocence. Notre étude nous conduit cependant à penser que l'aspect exprimé par le terme *kōper* est plutôt celui de l'apaisement d'un conflit où le coupable veut acheter, honnêtement ou malhonnêtement, la paix avec les personnes qu'il a lésées dans un de leurs droits et qui lui en veulent précisé-

([13]) G. Gesenius, *Thesaurus Linguae Hebraeae et Chaldaeae* (Lipsiae 1839) 708, *sub voce.*

([14]) E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament* (6e et 7e éd.; Leipzig 1936) 186s.

([15]) W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*..., bearbeitet von F. Buhl (Leipzig [17]1921) 360.

([16]) *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*... edited... by F. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs (Oxford 1907) 497.

([17]) L. Köhler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden 1958) 453.

([18]) W. Baumgartner, *HALAT*, II (Leiden 1974) 471.

([19]) F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum* (Roma, reprinted 1968) *sub voce.*

ment pour cela. C'est le prix de l'accommodement, ce n'est qu'indirectement le rachat.

4. Conséquences pour la théologie de l'expiation

La perspective développée ci-dessus entraînera pour une interprétation d'ensemble de l'expiation dans l'Écriture Sainte les conséquences suivantes.

L'expiation est un accommodement entre deux parties en litige, l'une étant coupable, l'autre lésée.

L'acceptation de l'expiation est libre, car il est de la nature de l'accommodement que la partie lésée puisse l'accepter ou le rejeter.

L'acceptation de l'expiation est un acte de clémence, de mesure et de *grâce*, car la partie lésée aurait le droit et la possibilité d'exiger la peine maximale. Elle y renonce volontairement par bonté et dans l'intérêt du rétablissement de la paix avec la famille du coupable. Un châtiment maximal risquerait en effet de consommer définitivement la rupture entre les deux groupes, celui du coupable et celui de la victime.

Le prix de l'expiation (*kōper*) n'est pas directement indemnité et réparation du dommage causé. Il est d'abord un signe de bonne volonté de la part de la partie lésée et de la partie fautive, un prix payé ensuite pour acheter la bonne entente et la paix avec la famille de la victime.

Le prix de l'expiation (*kōper*) n'est pas le rachat de la vie du coupable. Ce rachat s'appelle *pidyôn*. Ces deux termes désignent la même somme d'argent que la partie fautive paie à la partie lésée, mais sous deux aspects différents. Alors que le *pidyôn* considère la somme comme le prix du rachat de la vie de la personne coupable, qui sans ce prix serait condamnée à mort, le *kōper* considère la même somme comme le prix que coûtera la réconciliation avec la partie lésée.

L'expiation n'est jamais substitution dans le sens qu'un châtiment mérité par une personne fautive serait imposé à une personne innocente. L'expiation n'est pas un processus à trois parties: celle qui est responsable du tort causé, celle qui l'a subi, et la troisième, innocente, qui essuierait les conséquences du châtiment à la place de la partie coupable. L'expiation a lieu entre *deux*: elle est le consentement libre de la partie lésée à *diminuer* le châtiment que mériterait le coupable, en vue d'une réconciliation. Elle est *mutation* et *réduction de la peine* dans l'intérêt du rétablissement de la paix.

Dans la pensée religieuse de l'Ancien Testament, l'expiation exprime la *mesure* et la *grâce* de Dieu qui cherche avant tout à rétablir la paix avec l'homme en rupture avec lui. Il aime se réconcilier, il ne garde pas rancune. Dans ce but, pour ne pas devoir sévir, il donne librement (il n'y serait pas obligé!) la possibilité d'un accommodement à l'amiable, en indiquant le prix que l'homme devra payer: ce prix c'est le culte d'expiation avec ses offrandes! Dieu, la partie lésée du conflit, revient volontiers de sa colère. En signe de quoi il a lui-même fixé à la partie fautive, Israël, des conditions aisées pour rétablir la paix. Ces conditions ne sont pas autre chose que la liturgie multiple des expiations. En un mot, l'expiation est l'accommodement que Dieu offre à Israël, brouillé avec lui, pour lui montrer combien il tient à la réconciliation avec lui.

Univ. de Fribourg
Institut Biblique
CH-1700 Fribourg

Adrien SCHENKER, O.P.

SUMMARY

This article aims at a more precise understanding of the Hebrew word *kōper*. The basic text on which the study depends is Ex 21,28-32. With the help of Gen 32,21 and Prov 16,14, where the verb *KPR* is used in an analogous context, the conclusion is drawn that the noun signifies a "placating" or a "mollifying", or a means to mollify or placate. This meaning is then applied to the other biblical passages where the word occurs. Among other things, a distinction is made between a legal *kōper* and an illegal *kōper* (the latter is a synonym for *šōḥad*), and between *kōper* and *pidyôn*, "ransom". However, dictionaries generally prefer to give the meaning "ransom" or "indemnity" for *kōper*. From a theological point of view, expiation means that God freely offers Israel the possibility of an exchange to avoid definitive punishment: this would be the liturgy of expiation.

ANIMADVERSIONES

Can Geography Save J from Rendtorff?(1)

Even a casual acquaintance with current Old Testament literature shows how prominently it has reacted to a series of attacks by long-time Heidelberg rector Rolf Rendtorff on unproved and circular assumptions of current defenders of J and P strands in the Pentateuch(2). Particularly respectful attention is merited by his major formulation in BZAW(3). My page-by-page analysis of this, issued as basis of a recent Marquette graduate course, seemed to show that Rendtorff cites the prevailing theories chiefly where they are weak or discordant, or where portions of their insights can serve quite diverging conclusions. It was not his purpose to give a sympathetic and constructive summation of all the tenets and proofs consistently shared by the numerous and weighty experts who, just as he says, today take JEDP completely for granted.

We, in turn, cannot grasp the force of his own position if we only seize what might seem to be upon its weak points. We must strive to follow it on his own terms with a sympathetic or at least honest attention to the buildup which he himself finds convincing. His vocal protest has undoubtedly galvanized no little vague discontent with JEPD throughout the whole world.

Our concern here is with an unforeseen by-product of that hopefully constructive analysis. Every item of the JEPD-system turns out to be focused by him astutely and often in great detail — *except* the linking of J and P with the *south* of Israel (as E and to a less-general extent D are linked with the north). It is true that on almost the very last page of his own summation occurs an acknowledgment of a possible eventual importance of this

(1) Report to the Duluth meeting of the Catholic Biblical Association, August 19, 1980.

(2) R. RENDTORFF, "Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis", *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem 1969) 5-11; "Der 'Jahwist' als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik", VTS 28 (1975 = Edinburgh congress 1974) 158-166; there is an English version of this article by J. B. GEYER in *JSOT* 3 (1977) 2-10; 43-45 Rendtorff's answer to rejoinders by R. N. Whybray ("JEPD will survive", p. 14), G. E. Coats, and others.

(3) RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs* (BZAW 147; Berlin 1977); it is *this* work which is reviewed in *JSOT* 3 (1977) 46-56 by R. E. CLEMENTS (author of the relevant *One Hundred Years of OT Interpretation* [Philadelphia 1976]).

geographical factor(4). But precisely the way in which it is there broached suggests that it had played no serious role in his overall analysis.

This geographical focus is nevertheless almost universal among advocates of J and P, and is expressed partially in a concern for southern shrines and partly in key-terms like Sinai and Canaanite. As for the key-terms, Rendtorff could doubtless dispose of these handily by the same ruthless searchlight with which he has exposed other shibboleths about "J" diction and vocabulary carried on from generation to radically-altered generation(5). We undoubtedly need an entirely new examination of all alleged diction peculiar to the respective strands, including the kinship of H to Ezekiel and especially of D to Jeremiah(6).

As for the southern shrines or other localities featured by J as distinct from E, the most notable example is doubtless Gn 37,14 where Joseph apparently sets out from Hebron with his brothers' lunch-pail and gets it to them in good time at Shechem and Dothan some eighty miles farther north. This interweaving of south with north setting seems paralleled in the replacement of Judah by Reuben in Gn 37,26.21(7).

Regarding these two aspects of geographical *content* as a factor of JEPD's right-to-life, we repeat that they have nowhere been disqualified by Rendtorff as explicitly as most other diction-or-doublet criteria. But we can anticipate the same methods which he doubtless *could* use on them. Therefore in passing we will call in question whether Rendtorff sufficiently reckons with what a "working hypothesis" like JEPD really is(8). Just as in the atomic theory, many factors which once seemed to be quintessential have been shown to be invalid ("atom", for starters, means "unfissionable"), yet the hypothesis-framework has been tranquilly broadened to accommodate such false-starts. It is not enough to show that many factors on which a hypothesis had been based are outright false; one must go on to show that the remaining facts are better integrated and explained in some other hypothesis. To say that a given southern term cannot be allotted to J solely on the basis that the *doublet* has a *northern* term, seems to ignore the fundamental rule of a working hypothesis: "we *try* it and see how it *works*". The hypothesis itself is not disproved by the fact that some or many of its presumptions are *unproved,* but only by a proof that they render the hypothesis positively incompatible with the known facts. Admittedly this perception of how JEPD as a working hypothesis really functions is made difficult by the fact that many second-rate exegetes, unlike the top-ranking defenders, often speak of JEPD as if it were

(4) RENDTORFF, BZAW 147, p. 172.

(5) RENDTORFF, BZAW 147, p. 94 and 117.

(6) See footnote 23 below.

(7) The linking of Reuben (geographically Moab) with the north corresponds to the fact that North-Israel and not Judah occupied Moab up to the time of Mesha, *ANET,* 320. Further details in A. W. JENKS, *The Elohist and North-Israelite Traditions* (SBLM 22; Missoula 1977) 28.

(8) As is done commendably on p. 1 of S. TENGSTRÖM, *Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie* (Coniectanea Biblica OT 7; Lund 1976) though like Rendtorff he calls JEPD-presumptions unwarranted and incompatible with oral analysis.

a *fact* or even a revealed dogma more assured than the "Mosaic authorship" it replaced.

Nevertheless a more important geographical issue, to which the rest of this paper will be devoted, is not a matter of diction or other content at all, but of the *process* by which JEPD must be envisioned as coming into being. Rendtorff nowhere seems to address himself to the likelihood that J attained the unity which its defenders find convincing and distinct from other strands, simply by having preserved an initially identical story in a divergent geographical milieu(9). Indeed, a diametrically contrary claim is put forward often and from varying viewpoints. Without specifically adverting to possible geographical determinants for the various forms of the one tradition, Rendtorff confidently states what the basis of JEPD-dissection *must* be, in a way which *excludes* the possibility of any such preservation of an identical nucleus in divergent geographical milieu(10). In other words we see no attention at all to the factor which has loomed so large in Synoptic or more generally Gospel research, where virtually everyone agrees that our four Gospels are the form conferred upon a basic identical tradition in localities of divergent theological concern.

This tacit geographical ukase of Rendtorff's forms part of his assertion that each of the JEPD strands, by the defenders' own criteria, must possess "integrity". This integrity is put forth as threefold:

i) The strand must stretch from beginning to end of the narrative-sequence associated with the 'Penta'-teuch(11);

ii) It must not be merely a variant form of one or more of the others (and here is where a local factor like that invoked for Gospel-origins is tacitly excluded)(12);

iii) It must be a *written* document coming into existence at a precisely-assignable stage *after* the "tiny units" of *oral* tradition had been gathered into their definitive "larger units"(13).

It is hard to see how Rendtorff can claim that the JEPD-defenders themselves require that second integrity; or especially the third, which is so plainly contrary to what (Rendtorff deplores) is maintained by *all* OT exegetes except some extreme Scandinavians, namely that *literary* (JEPD) and oral (Formgeschichte) analysis can be *combined* at every stage and without further

(9) See notes 4 above and 17 and 28 below. The history of Israel begins with traditionist J in Jerusalem and E in the north, or rather with the *prior* traditions on which both draw, says N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Israel* (New York 1979) 41; on p. 183 he adds an example of how J-lists were "available" to E; and he holds J/E materials recur in Jos/Jg (p. 151: Jos 1-12 largely E, p. 178; Jg 1 J, p. 180).

(10) RENDTORFF, BZAW 147, p. 82.

(11) RENDTORFF, BZAW 147, p. 92; 114; 144.

(12) BZAW 147, p. 85, 82; this tenet appears chiefly in relation to how E tends to be regarded by some experts as a mere supplement to J; and Rendtorff in turn invokes E-postulates as undercutting J's independent existence.

(13) BZAW 147, p. 145-146.

justification[14]. Against this admitted consensus, Rendtorff maintains that the methods of literary analysis (JEPD) *must* move *backward* from the total present text to its earliest demonstrable units; while the methods of tradition-history (tiniest oral units) *must* move forward from the real-life situation through gradual real-life combinings to their last stage of real vitality before becoming committed to a written text[15]. And as a corollary to this, Rendtorff claims that it is impossible to combine into any ongoing research the two diametrically-opposed JEPD and "oral unit" methods: "you must keep your eyes closed to the one while focusing the other"[16]. Without at this time making a big issue of *whether* these three claims are in fact a bedrock JEPD tenet, or *why* they "must" be such, we will limit ourselves here to countering with what *is* a *de facto* presupposition of the JEPD-hypothesis, and that is its geography.

It may seem naive, but in my forty years of investigating JEPD history and variations, I always found it easy to take for granted this geographical factor which Rendtorff now claims incompatible with norms of "integrity" binding upon all holders of JEPD. A single original narrative concerning a specific group of events was re-told not only in the local group of its origin, but also in a cognate group whose locality tended to become more and more separate[17]. Thus from the very start I was struck by the fact (communicated casually to us by Alberto Vaccari) that J and E could just as well stand for Judah and Ephraim as for Yahweh and Elohim (indeed much better in English) since these were virtually unanimous local attributions of the JEPD-defenders anyway[18].

In such local re-telling, still chiefly in an oral stage (though perhaps using writing, more as a "crib-sheet" than as a norm), slight differences crept in,

(14) BZAW 147, p. 11 and 146. On p. 13 and v, Rendtorff admits that in his "Literarkritik und Traditionsgeschichte", *EvTh* 27 (1967) 148; 138-153, he fell into the twin illusions of combining JEPD with oral-unit analysis, and granting that with all its faults JEPD is still the best solution of the problems it confronts.

(15) BZAW 147, p. 145.

(16) BZAW 147, p. 12. At the opposite extreme from this position (Engnell, Nygren) within the Scandinavian school, M. SAEBØ *unites* the two techniques, as commended by D. A. KNIGHT, *Rediscovering the Traditions of Israel* (SBLD 9; Missoula 1973) 375 (274, 397).

(17) I do not see how the "1865-1900 consensus" can be expressed as "J, E, D, and P were thought to have *originated* in separate locales" or "it is often stated that E *originated* in the North" by Norman E. Wagner, "A Response to Professor Rolf Rendtorff", *JOTS* 3 (1977) 20(-27) and 21 (italics mine), unless by "originated" he meant (for E, D, P) "first took on the form in which they were recognizably distinct from the earlier formulation of Mosaic traditions".

(18) R. NORTH, "Moses and the Average Priest", *American Ecclesiastical Review* 126 (1952) 256; on Vaccari 252; 241-257. As there, I use the sequence **JEPD** because P by and large occurs before D in our existing Bible; **JEDP** would be more consistent, but only for the *hypothetical* chronology-seguence. My *AER title* relates to the fact that at that date virtually no Catholic had ever in print "subscribed" to the JEPD-analysis, even those who *described* it respectfully and in detail. — J for Judah and E for Ephraim is presumed common by Otto Eissfeldt, *The OT: an Introduction* (New York 1976) 203.

which reflected to a minor extent the differing *places* themselves (local jargon, local shrines, local setting for the Joseph-episode and burial), but more sweepingly the *religious interests* or styles which were gradually coming to be prominent in the respective place. Whether or not northerners are as a general rule more sober and puritanical than southerners, there is no reason why the people settled around Shechem and farther north should not have become progressively more scandalized by the original earthy sexy flavor and free-and-easy portrayals of God in narratives from Judah (meaning then doubtless rather Hebron than Jebus)([19]). Thus came into being the universally-recognized tendency of E to "expurgate" and show God acting by dreams or intermediaries (though curiously the "angel" or rather *mal'ak* YHWH as a designation of YHWH himself seems just about evenly divided between J and E([20])). The J-narrator in turn, jealously defensive of his local heritage, continued to tell his stories in a devout but spicy way, calling a spade a spade and YHWH YHWH no matter when, and having him soil his hands with mud or blow into it, or drop around and call on his constituents for a little chat.

The rise of D has *almost* from the start been similarly connected with geography. De Wette or the first discoverer of the important relation between Dt 12,14 and 2 Kgs 22,8 too glibly maintained that Deuteronomy was created out of the whole cloth around 620 B.C. as King Josiah's personal pious fraud([21]). But a contrary view quickly became widespread, namely that the unnamed "one place" for cultus was not Zion at all but Gerizim, and that the traditions preserved in Deuteronomy (using some key-terms like Horeb in common with E) betray a northern origin([22]). In any case to D was assigned a gradual origin from nearly a century earlier than its discovery by Josiah. How this shift in date and locale was to be reconciled with the intimate links of diction recognized between Deuteronomy and Jeremiah and still solemnly proclaimed in our manuals is a problem swept under the rug in

([19]) The gathering of some J-traditions among tribes to be called Caleb more realistically than Judah is brought out by V. FRITZ, *Israel in der Wüste: traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten* (Marburg 1970) 101; on p. 135 and 113 he maintains that this *Vorlage* taken over by the Yahwist was already in writing (fn. 27 below). For the David-era origin of J FRITZ, p. 121, cites H. SCHULTZE, *Die Grossreichsidee Davids wie sie sich im Werk des Jahwisten spiegelt* (Mainz dissertation, 1952).

([20]) R. NORTH, "Separated Spiritual Substances in the OT", *CBQ* 29/3 (L. HARTMAN Festschrift, 1967) 131; 113-143 = 437; 419-449. — Dreams in general are too universal to be a criterion, according to M. LICHTENSTEIN, "Dream-Theophany and the E-Document", *Journal of the Ancient Near East Society of Columbia U.* 2 (1969) 45-54.

([21]) W. M. L. DE WETTE, *Beiträge zur Einleitung in das AT* 1 (1806) 175 is cited as source by E. WÜRTHWEIN, "Die josianische Reform und das Deuteronomium", *ZThK* 73 (1976) 396; 395-423. But W. DIETRICH, "Josia und das Gesetzbuch (2 Reg. 22)", *VT* 27 (1977) 13-35 on p. 12 prefers DE WETTE'S *Dissertatio critica* (1805) and notes *predecessors* indicated by R. SMEND, *W. De Wette's Arbeit am ANT* (1958) 32-46.

([22]) A. ALT, "Die Heimat des Deuteronomiums" in *Kleine Schriften* II ([3]1964) 253; 250-275.

a way that really clamors for some Rendtorff to avenge it([23]). My colleague Lohfink has meanwhile concluded from far-ranging Deuteronomic researches that a southern origin is after all preferable to the northern consensus([24]).

But I would introduce here what I have long and *extra chorum* felt to be a vital moment in the history of D: the "ecumenical passover" proclaimed by Hezekiah one century before the unnamed scroll was found for Josiah. Hezekiah invited members of all the northern tribes to come to Jerusalem and be reunited in the YHWH-cultus to which they had been faithful all along (with their bull-shrines imitating the YHWH-throne cherubs of Jerusalem([25]); anyway, despite Elijah, they were just as syncretistically faithful as Solomon and other Judah backsliders noted in 1 Kgs 11,7; 15,12; 22,43). Admittedly our only attestation of this ecumenical move is 2 Chr 30,1, and it focuses the nasty tone of Hezekiah's invitation, and consequent *refusal* of *most* northerners to take part; but this does imply a certain scale of acceptance. What it more inescapably proves is an effort on the part of the Judah theocracy to induce the northerners to be reunited with them in YHWH-worship.

Quite apart from this Chronicles passage, the JEPD-defenders had almost universally come to notice that after North-Israel lost its identity and was submerged into the Assyrian empire, Jerusalem was left as the only center of Yahwistic unity. The more devout northerners therefore would naturally have tended to trickle down south. Hopefully among these more devout would be included at least a fair percentage of the *priests* bringing along their scrolls([26]). At their arrival in Jerusalem, or rather after a decent time-lag, the version of the Moses-tradition contained in these scrolls (whether E or also D) came to be recognized as not altogether new. D admittedly *did* incorporate that relatively new development about the cult-monopoly — but the Judah theocrats must have murmured sagely that that was a very good idea, and obviously adaptable to Zion! In any case this centralization was only

([23]) H. H. ROWLEY, "The Early Prophecies of Jeremiah", *BJRL* 45 (1962) 226; 198-234: concerned rather with the unlikelihood that Jeremiah would have supported a regimentation of cult. The problem seems reversed by W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia 1-25* [about 550] (*WMANT* 41; Neukirchen 1973; part of 1970 Humboldt-U. Berlin dissertation); p. 30 note his reserves on J. Ph. HYATT. "Jeremiah and Deuteronomy", *JNES* 1 (1942) 156-173 and "The Deuteronomic Edition of Jeremiah", *Vanderbilt Studies in the Humanities I* (1951) 71-95. — H. CAZELLES, "Jérémie et le Deutéronome", *RechScRel* 38 (1951) 5-36; p. 9 retains only 3 of 16 diction examples in Driver's *Dt,* but 12 of Zunz. No comment in S. GRANILD "Jeremia und das Deuteronomium", *StTh* 16 (1962) 135-154. — The problem is bypassed altogether in A. N. RADJAWANE, "Das deuteronomistische Geschichtswerk: ein Forschungsbericht", *ThRu* 38 (1974) 177-216. J. LINDBLOM, *Erwägungen zur Herkunft der josianischen Tempelurkunde* (Lund 1971) maintains (without advertence to diction-statistics) that D stems from Levitic and not prophetic circles; on p. 74 he stresses how Levites (and some priests) came south after 722 [fn. 26 below].

([24]) N. LOHFINK, "Die Bundesurkunde des Königs Josias", *Bib* 44 (1963) 492; 261-288, 461-498.

([25]) References in R. NORTH, "Jeroboam's Tragic Social-Justice Epic", *Homenaje a Juan Prado* (Madrid 1975) 209; 191-214.

([26]) See LINDBLOM, fn. 23 above.

one of many local cult-practices which during six hundred years had quietly become normative. At base D was what the name implies, *deúteros nómos* for *mišneh tōrāh*, a repetition of the teaching-experiences of Moses. Apparently no scholar has yet been so rash as to suggest how it was that this D-version which took on autonomous existence so relatively late should turn out to be the most *homiletic* "law-with-heart" assemblage of Moses-traditions: and thus in a sense the form of expression most plausibly attributable to the great leader personally.

The above details suffice to show in refutation of Rendtorff that the founders and continuers of the JEPD-hypothesis were strongly concerned with the influence of geographical factors. Indeed, it was *chiefly* local habitat which effected the alteration of an originally basic narrative. Most JEPD-defenders (contrary to what Rendtorff declares to be their duty) are not at all concerned to maintain that the oral traditions had to be inalterably crystallized in written form before the ramifications that we call J or D could have begun to take place([27]).

If it be admitted that the similarities and differences between J and E (or D) could be due to geographical proximity plus diversity, then we need not be disconcerted that "Judah" in a broad sense should have produced both J and P. It is generally agreed that the brilliance of the David-Solomon court was a suitable setting for the emergence of J, i.e., of Israelite historiography in general ("the victors write the histories"). But this does not exclude that the traditions thus preserved should have a strongly countrified flavor: Bethlehem was David's farm-village, and Hebron (Caleb) is shown in our Bible text to have played a larger role in David's rise to power than whatever historical facts lie behind the "twelve-sons" tradition([28]). Recently and despite a title which sounds pro-Rendtorff, *The So-Called Yahwist*, Schmid has claimed that there was indeed a very real "J" narrator, but only *after* the

([27]) According to P. F. ELLIS, *The Yahwist, the Bible's First Theologian* (Notre Dame 1966) 114, we just don't know to what extent the sagas had been crystallized before J. More sharply, H. CAZELLES, "Theological Bulletin on the Pentateuch", *BTB* 2 (1972) 3-24; 9 "It is certain that the redaction of J rests on one or more previous redactions and not only on oral traditions" [though his p. 10 seems opposed to making E the *Sagenbuch* of the North (O. Procksch) and considers "complements based on a single document" (as in my fn. 32 below) contrary to the very nature of JEPD]. His copious "Pentateuque" in *DBS* 7 (1966) 735-858 shows in column 742 that though JEPD has always been under attack, the attacks down to the most recent have always been successfully refuted (similarly R. J. Coggins, "A Century of Pentateuchal Criticism", *Church Quarterly Review* 166 [1965] 149-161; 413-425).

([28]) "Eventual" importance of metropolis versus outlying provinces in the formation of Pentateuch-sources is given *greater* prominence in the only place where Rendtorff reckons with north-south factors in BZAW 147 (p. 172; fn. 4 above). Perhaps among the "circles" he mentions there should now be included the notable "children's liturgies" of the Pentateuch: J. F. X. SHEEHAN, "The Pre-P Narrative: a Children's Recital", *Festschrift for J. C. Rylaarsdam, History and Theology* (Pittsburgh 1977) 31 (25-46) citing S. MC EVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBi 50; Rome 1971) 12, 83, 127; and J. A. SOGGIN, "Kultätiologische Sagen und Katechese im Hexateuch", *VT* 10 (1960) 341-347: Ex 12,26; 13,14; Dt 6,20; Jos 4,6.21; 22,24.

prophets and in the time of Josiah under Deuteronomic influences[29]. Without predicting notable success for this view, we may continue to say that as contrasted with P, J represents the Moses-tradition which had been known well before David in *rural* Judah *outside Jebus.*

What we call in a broad sense P is largely a massive block of sacrificial theorizing, loosely connected with Leviticus 17 - 23, the "Holiness-Code" or H, reasonably identified with the background of Ezekiel. Whether thus it owes something of its origin to the Exile, where the moral leadership of Ezekiel (8,1) was prominent — in any case the final redactional work of P certainly took place in Babylon (and quite probably at the hands of Ezra) in total remoteness from the action and cult it purports to interpret: a geographical factor of incalculable relevance.

We do not feel the need of taking a firm position as to whether the P-*narrator* was a person or movement entirely different from H and/or the P-*redactor.* Similarly though we recognize with regret that the top experts persist fruitlessly in trying to convince the rank-and-file JEPD-users how J also must be subdivided into two elements, we do not share Rendtorff's conviction that this is an insuperable obstacle to tranquilly continuing to use JEPD as a working hypothesis. Finally we may note that insofar as he proposes a positive new approach to replace the decayed JEPD positions, he really does utilize and thereby validate many of the JEPD methods. In fact, a significant recent review claims that Rendtorff's own proposed substitute is just a new kind of "Fragment-Hypothesis", i.e. JEPD in a provisional stage[30]. Rendtorff's view is that P really exists, and that the so-called JE reworking is rather due to a deuteronomic redactor[31]. This might perhaps be characterized better as an *Ergänzungs*-(supplementary) Hypothesis[32]. So

(29) H. H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist* (Zurich 1976); this re-dating is an undercutting of Rendtorff, Zenger hints [fn. 30 below, p. 107]. SCHMID himself, "In Search of New Approaches in Pentateuchal Research", *JSOT* 3 (1977) 40, in reacting to Rendtorff's characterizing of solutions like his as "chasing a phantom" [footnote 39 totally omitted on p. 42 of *JSOT* 3] respectfully and irenically insists that all in all his conclusions and Rendtorff's *support* each other, and that this was already implicit in the "so-called" of his title: i.e. if you mean a redactor of nearly exilic date it is only for "conformity" that you continue to call him J. — Rendtorff there on p. 45 also now accepts Schmid as more supportive than his other critics. — Less obvious or late is the re-dating of J (? 720) by P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146; Berlin 1977). J's date is lowered to Ezekiel's time, but his existence strongly defended by J. VAN SETERS, "The Yahwist as Theologian? A Response", *JOTS* 3 (1977) 15-19; on p. 15 he also queries whether the mistake is not to *combine* the traditio-historical method with JEPD-type literary analysis, but to *use it at all.* Incredibly, on p. 15 Van Seters asserts "Rendtorff suggests that... von Rad did not really regard J as an individual author", which Rendtorff quite rightly rejects on p. 43.

(30) E. ZENGER, review of Schmid and Rendtorff in *BZ* 24 (1980) 109.

(31) RENDTORFF, BZAW 147, p. 130-135; 79.

(32) I must firmly dissociate myself from the claim, perpetuated in all the manuals, that a self-propelled "Fragment"-Hypothesis (by J. Vater and A. Geddes) or "*Ergänzungs*"-Hypothesis (by H. Ewald) ever was anything but an *aspect* of the ongoing debate about the (old or new) "Documentary Hypothesis". R. SMEND's very recent *Die Entstehung des Alten Testaments* (Theologische Wis-

it is paradoxical that one of his reasons for rejecting the "customary" JEPD is that it *must not* be a growth by supplements, in other words precisely the kind of gradually-divergent re-telling of an original narrative content in separate geographical milieu which we have above contended most JEPD-users take for granted (33).

These are the issues; and it is up to you, judges, to decide.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Robert NORTH, S.J.

---

senschaft 1; Stuttgart 1978), in spite of his coolness to northern links of E, p. 86, rightly presents J there as "the yahwistic narrative" and E on p. 82 as "the elohistic fragments", in the sense that when once J has been sifted out, the *differing* parts remaining for E will appear as fragments or supplements. J too would appear thus, if the whole E-block had been sifted out first; but it makes more sense to take up first the source universally admitted to be earlier (even after the case made out for a David-era E by Jenks, fn. 6 above).

(33) Not all, however; we noted Cazelles in fn. 27 above. Our position is especially ambivalent toward that of H. W. WOLFF ("The Kerygma of the Yahwist", *Int* 20 [1966] 131-158); "Elohistic Fragments of the Pentateuch", *Int* 26 (1972) 158-173 [= *EvTh* 27 (1969) 57-72 tr. K. R. Crim]: on p. 158 he insists that the Elohist is *not* a mere reinterpretation of the Yahwist; but on p. 160 he holds that only fragments were added to J, and therefore we speak of "Elohistic fragments" *and yet* there was an independent unitary E! Finally p. 172, "there are numerous indications that the material originated in the [Elijah-background] northern kingdom".

Zechariah's Second Night Vision (Zech 2,1-4)

It goes without saying that correct translation is a prerequisite to biblical interpretation. An inability accurately to comprehend the literal and metaphorical language of a text poses an insurmountable obstacle to exegesis. Where language study fails each remaining task of interpretation will also fail. It is a failure of language study which appears to have destined Zechariah's second night vision to misunderstanding and misinterpretation.

The report of the vision is brief. A mere four verses are required to accomplish the writer's purpose, but this short passage poses vexing problems. At the center of the difficulty stands the obligation of explaining how four *ḥārāšîm* can be expected to dispatch four "horns". Around this problem circles a maelstrom of textual emendations and imaginative interpretations designed to achieve a lucid narrative. These have in common the assumption that *ḥārāšîm* are smiths or artisans. This assumption is *a priori* doubtful. Smiths and artisans specialize in constructive work. The destruction of "horns" can hardly be thought to require their service. But there have been many efforts to justify the presence of smiths, and these deserve mention.

Perhaps the smiths forge weapons. The expression *lĕhaḥrîd 'ōtām* (vs. 4) can be emended to read *lĕhaḥēd 'ittîm* (zu schärfen die Beilblätter)[1]. This yields a good sense and has (limited) support from LXX *oxunai auta.* Further, it eliminates the grammatical awkwardness of MT *'ōtām* resuming an assumed feminine plural antecedent (*qĕrānôt*) by means of a masculine plural suffix (*-ām*). But if smiths forge *'ittîm,* who uses them? Or do smiths beat horns into axe blades (ploughshares?)?

It has been suggested that the apparent infinitive *lĕyaddôt* be emended to *lĕgadda'* ("to uproot"), while *lĕhakrît* ("to cut off") is read for *lĕhaḥrîd*[2]. The resultant image is congruous. Horns can be uprooted and cut off. But the text surgery is radical and there is no assurance that the reconstructed text ever existed as imagined.

Again, it has been thought that "horns" represent metal hornshaped threshing implements[3]. Smiths can smite these. Yet the idea seems far-fetched.

In search of a suitable activity for the dispatch of horns *lĕhaḥrîd* has

(1) B. Duhm, "Anmerkungen zu den Zwölf Propheten", *ZAW* 31 (1911) 164-165.

(2) P. Haupt, "The Visions of Zechariah", *JBL* 32 (1913) 109, note 9.

(3) K. Seybold, "Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja", *SVT* 26 (1974) 104, where a manifold understanding of the imagery of the vision is presented.

been corrected to *lĕhaḥrîm* ("to devote"), *lĕhaḥrîb* ("to devastate"?), *lĕhaḥrîk* ("to remove"?)(4). None of these proposals commands widespread assent.

In order to motivate the introduction of four smiths, recourse has been had to text parallels in Second Isaiah and Ezekiel(5). These are alleged to document an Israelite image of the craftsman-warrior who springs to the defense of Yahweh's people. That this procedure brings no relief is clear when the relevant passages are cited:

> I (Yahweh) shall pour out my wrath on you (Ammonites), with my fiery anger I shall blow upon you, and I shall put you into the hands of burning men, forgers of that which destroys (*ḥārāšê mašḥît*). (Ez 21,36)
>
> Behold I have created the forger (*ḥārāš*),
> One who blows on the fire's coals,
> Who brings forth an implement as his handiwork.
> And I create the destroyer (*mašḥît*) to wreck;
> No implement fashioned against you will prevail. (Isa 54,16-17)

Far from pointing to a common image of Israel's artisan-protector, these texts suggest 1) that in contexts where defense is in view the noun *ḥārāš* by itself does not carry the required meaning. It must be joined to *mašḥît*. A smith forges a weapon, and it is the weapon that provides defense. But in addition, 2) the weapon forger is potentially an enemy of Israel. Implements could be forged against Yahweh's people (but they will not prevail). Both intimations subvert the thought that Zechariah's introduction of "smiths" can be comprehended in the light of the image of the forger in exilic texts.

Paradoxically, the "infinitive" *yaddôt* has not generally been thought suspicious. Yet the evidence of a verb *yādâ* in the qal or piel inspires no confidence. Apart from Zechariah's second night vision, *yādâ* is usually reckoned to occur twice. But for *yĕdû* at Jer 50,14 must be read *yĕrû*. The idiom "to shoot arrows" is *yārâ ḥēsîm*. Lam 3,53 remains. Here the form *wayyaddû* is enigmatic. It is vocalized as a waw-consecutive imperfect, and as such it must be the hiphil of **nādâ*. The assignment of this verb to the piel of *yādâ* rests on the assumption of a syncopated verbal preformative: *yĕyaddû*>*yaddû*. This proposal is not without analogy(6), but it scarcely merits preference to other explanations of *wayyaddû*. A verb *nādâ* may have existed in Hebrew. Both Akkadian and Ugaritic have such a verb, and in both cases the meaning "to cast down" is found. This meaning satisfies the requirements of Lam 3,53, and so there is no reason to doubt that *wayyaddû* represent a verb *nādâ*, unless the cognate preference for the G-stem calls into question the Hebrew hiphil. Yet in this instance to revocalize *wayyiddû* (qal) involves no greater assumption than the assumption of syncopation. Furthermore, the possibility of revocalizing *wydw* opens the way for yet another

(4) H. G. MITCHELL, *Haggai and Zechariah* (ICC; Edinburgh 1912) 136, for the literature.

(5) SEYBOLD, "Bildmotive", 104; M. BIČ, *Das Buch Sacharja* (Berlin 1962) 28-29; K. MARTI, *Das Dodekapropheton* (KHAT 13; Tübingen 1904) 404.

(6) GK § 69u.

explanation of the form. Comparison with the verb *yādad (always 3 m. pl. pf: *yaddû*) is invited. This verb has the right meaning ("to cast" [lots]) and can be found in Lam by correcting the vocalization to *wĕyaddû*. In the final analysis the existence of a verb *yādâ* cannot be securely inferred from any text. This generates misgivings about Zechariah's *yaddôt*. But even if we accepted the explanation of *wayyaddû* in Lam 3,53 as the piel of *yādâ*, we would be left with a semantic difficulty in Zechariah. In Lamentations what one casts down is a small projectile. Neither horns literally nor any figurative meaning of horns seems to be an appropriate object of the hypothetical verb.

Can MT *lĕyaddôt* be emended and the text made understandable? An emendation that commends itself results from an understanding of the imagery of the passage. We must recognize that the scene unfolding before Zechariah is bucolic(7). The synecdochic report of four horns is motivated by the web of meanings carried by horns. More than one sense can be found in Zechariah's language at this point, but the field of metaphoric implications of horns must not be allowed to obscure the literal image of horned animals, for only the assumption that Zechariah has seen beasts of burden will lead to coherence in the second night vision. This is because *ḥārāšîm* are not to be construed smiths, but rather ploughmen who have come to subdue the plough animals. Loewenstamm has already shown that two separate Semitic roots stand behind Hebrew *ḥārāš*(8). This distinction is evident in Ugaritic, where artisan is spelled *ḥrš*, ploughman *ḥrṯ*. We do not yet know whether ploughman was vocalized in the pattern of an active participle (*ḥāriṯ-*) or a *nomen professionis* (*ḥarrāṯ-*). Both forms are possible for Ugaritic, and the corresponding Hebrew forms *ḥôrēš* and *ḥārāš* may equally have occurred. Both in fact occur for the root *ḥrš in the sense "artisan". With the meaning ploughman only the former has previously been attested, but this should not encourage repointing the text of Zechariah, for there can be no objection to the theoretical possibility of a noun of the form *ḥārāš* meaning ploughman. It is therefore unnecessary to follow a proposal set forth long ago and transform *ḥārāšîm* into *ḥōrĕšîm*(9), although the idea was semantically justified.

Zechariah's interlocutor tells us that the four ploughmen have come *lĕhaḥrîd 'ōtām lydwt*. His words seem originally to have stopped here. All that follows is an interpretive gloss designed to provide a masculine antecedent for *'ōtām*: "The horns of the *nations* who lifted horn against the land of Judah to winnow it". The scholiast has specified *nations* (masc. pl.) as the understood antecedent of the accusative marker and suffix *'ōtām*. But it seems that he was wrong, for the more probable antecedent of *'ōtām* is to be found in the beasts of burden represented *pars pro toto* by horns. Whether we infer the presence of cattle (*'ălāpîm*), bulls (*šôrîm*), or steers (*pārîm*), we

(7) Contrast W. Rudolph, *Haggai-Sacharja 1-8* (KAT; Gütersloh 1976) 82; B. Halpern, "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song", *CBQ* 40 (1978) 177.

(8) S. Loewenstamm, "The Hebrew Root *ḥrš* in the Light of the Ugaritic Texts", *JJS* 10 (1959) 63-65.

(9) J. Michaelis, apud Mitchell, ICC, 135.

are provided a masculine referent for *'ōtām.* The words of Zechariah's messenger are wellchosen. Much-maligned *lĕhaḥrîd* is precisely the correct term for the activity of the ploughmen, as a passage from Isaiah will illustrate:

> Aroer's cities are abandoned,
> They belong to the flocks,
> which crouch with no one to drive them off (*maḥrîd*). (Isa 17,2)

Flocks do not belong in cities, but when cities lie in ruins animals may forage at will. For Isaiah as for Zechariah the verb and stem properly signifying the act of startling the beasts away is *ḥārad* in the hiphil. To this verb Zechariah has added the prepositional phrase *lydwt,* an expression for which a simple explanation is at hand. *ydwt* is the plural of the common noun *yad.* In biblical usage *yādôt* can signify a fold for animals [10]. Ploughmen have therefore come to startle beasts of burden back to their appointed place. Zechariah's imagery is consistent.

There is a subtlety to the narrative that deserves mention. The prophet shapes the appreciation of his vision by a process of selective reporting. He recounts seeing four horns. Animals are not mentioned because the horns are intended to generate figurative meanings — world powers, a four-horned altar. Once the reader is aware of the figures of his discourse, Zechariah can let the scene unfold. The removal of animals by ploughmen portends Israel's vindication. The beasts are not destroyed, they are merely removed to their proper place. Israel's spatial integrity is to be achieved, the intruding animals are driven off. This entails a further consequence in the landscape: where cities in ruins were once the undisturbed haunt of animals there can now stand the rebuilt towns and villages of Judah. And if a four-horned altar is suggested by the number of horns reported, then cultic purification must also lie in the future of the people of God.

However one wishes to explain Zechariah's second night vision, it is necessary to begin with a clear understanding of the meaning of the text. If we are correct in reassessing the sense of *ḥārāšîm* and *yādôt,* then the foundation for interpreting Zech 2,1-4 must be changed.

Dept. of Religious Studies
Brown University
Providence, RI 02912
U.S.A.

Robert M. GOOD

(10) M. DAHOOD, *Psalms II* (Anchor Bible; Garden City, New York 1968) 354.

I am indebted to David Petersen for his helpful criticism of this paper.

The Hapax *ḥārak* in Proverbs 12,27

In his commentary *Proverbs: A New Approach*(1), W. McKane prints his translation of Prov 12,27 entirely in italics to indicate its uncertainty: "*A languid man does not roast his prey, but a diligent man captures rare wealth*". His comment on the verse reads, "The other sentence on diligence is more obscure, principally because of the uncertain meaning of *yaḥᵃrōk*, but also because the grammar of v. 27b is uncertain"(2). Thanks to the recent publication of a tablet from Ras Ibn Hani, the sense of *yaḥᵃrōk* appears less uncertain, and the appearance of the phrase *hwn ym*, "wealth of the sea", in a Phoenician inscription suggests a new understanding of second-colon *hôn -'ādām*. Hence this verse may be read and rendered:

lō' -yaḥᵃrōk rᵉmiyyāh ṣêdô
wᵉhôn- 'ādām yiqre (MT *yāqār) ḥārûṣ*
The languid man will roast no game for himself,
but the diligent will come upon the wealth of the steppe.

The languid man. In abstract *rᵉmiyyāh*, "languor", many commentators and translators have recognized a classic instance of an abstract noun taking on a concrete meaning by reason of its parallelism with a concrete substantive, in this instance *ḥārûṣ*, "the diligent". While it is true that the ancient versions and medieval Hebrew exegetes were aware of this usage, moderns have tended to overlook it until the publication of the Ugaritic texts which contain some striking examples. Since G. R. Driver's study in 1948(3) numerous articles and observations have been addressed to this poetic phenomenon(4). That the biblical poet intended feminine abstract *rᵉmiyyāh* to be understood as masculine and concrete appears both from the masculine verb *yaḥᵃrōk* and the masculine suffix of *ṣêdô*, "game for himself".

will roast. Jewish tradition and some modern scholars have interpreted the hapax legomenon *yaḥᵃrōk* in the light of Aramaic *ḥᵃrak*, "to roast, singe", an interpretation now sustained by the publication(5) of a fourteenth-century B.C. tablet from Ras Ibn Hani near Ugarit. Text 77/18 obv. 6′-7′ reads:

(1) London 1970, 230.
(2) *Ibid.*, 444.
(3) *JRAS*, 1948, 164-176.
(4) E.g., W. A. van der Weiden, "'Abstractum pro concreto', phaenomenon stilisticum", *VD* 44 (1966) 43-52; M. Greenberg, *JAOS* 90 (1970) 598; M. Dahood, *Psalms III*, 411-412; D. Pardee, *UF* 5 (1973) 232; W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, II (Leiden 1974) 600a.
(5) See A. Caquot - P. Bordreuil, *Syria* 56 (1979) 296.

wḥmṣ wmlḥt [y]ḥrkn wyšḥmm which the editors render "et du vinaigre et du sel / qu'il le mette au feu et chauffe", with the comment, "Le verb *ḥrk* est nouveau en ougaritique, de même le causatif de *ḥmm* qui le suit"(6). Here the juxtaposition with *yšḥmm,* "that he heat up", leaves little doubt as to the meaning of Ugaritic *ḥrk.* Hence association of biblical *yaḥarōk* with Arab. *ḥaruka,* "to move", and "to start" in the second form,(7) becomes less probable, and its emendation to *yadrīk,* "will find",(8) is to be rejected firmly. Sound method requires that *hapax legomena* in Biblical Hebrew, which is a Canaanite language (Isa 19,18), be interpreted preferably in the light of Ugaritic, also a member of the Canaanite family of languages. Hence Arabic *ḥaraqa* (with *goph),* "to singe, roast", becomes more relevant to our passage than *ḥaruka,* "to move".

game for himself. Parsing the suffix of *ṣêdô* as datival as in Jer 9,7, *yāśîm 'orbô,* "He sets a trap for him"; Isa 21,14, *belaḥmô qiddemû nōdēd,* "With bread for him meet the refugee"; Prov 13,4 *mit'awwāh wā'ayin napšô 'āṣēl,* "The sluggard keeps craving but there is nothing for his appetite"(9).

(6) *Ibid.* The appearance of this Hebrew *hapax* in Ugaritic again underscores the Canaanite background of the Book of Proverbs, as maintained by the writer in *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Roma 1963) and in subsequent writings.

(7) Preferred by BROWN–DRIVER–BRIGGS, *Hebrew Lexicon,* 355a. L. KOEHLER, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (1953), 333b, is unusually laconic: "Bedeutung unbekannt *meaning unknown".*

(8) Favored by BAUMGARTNER, *Lexikon,* 339b, who cites GSV (Gemser). To propose an emendation today on the basis of ancient versions becomes ever more hazardous; the results produced by the Northwest Semitic method conflict ever more sharply with the translations transmitted from antiquity and call for assessing anew how much tradition really understood of the Hebrew Bible, especially of the poetic books (see n. 14 below). In his recent review of L. VIGANÒ, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest, JNES* 40 (1981) 69, D. PARDEE writes: "Thus my primary criticism is that the evidence is insufficient to support Viganò's claim that there once existed a list of divine titles that no one has had any inkling of for at least 2,100 years (that round figure is based on the relative infrequency with which LXX is cited favorably). I find it inherently unlikely that this large collection of titles would have disappeared so rapidly and so completely". This reasoning strikes me as a prioristic ("inherently unlikely"); only by patient induction can we determine how much of pre-Exilic poetry and divine names and titles the LXX did and did not understand. In the verse under consideration, Prov 12,27, the LXX performed quite poorly - not to put too fine a point on it - translating *'ouk 'epiteúksetai dólios thēras, ktēma dè tímion 'anēr katharós,* "A deceitful man shall not enjoy game, but as for a pure man, precious the acquisition". A translator so insensitive to the original text could hardly be expected to grasp divine titles whose consonants often coincide with prepositions such as *'l, 'ly,* and *l'.* But the philologist must examine each verse on its own merits and not approach it knowing in advance what is and what is not inherently likely or unlikely. The ancient versions must be evaluated anew in the light of recent epigraphic finds. See my study "Ugaritic and Phoenician or Qumran and the Versions", in H. A. HOFFNER, Jr., ed. *Orient and Occident: Essays presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday* (AOAT 22; Neukirchen-Vluyn 1973) 52-58.

(9) For other instances of the genitive suffix with dative force, consult P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique,* § 129 h.

will come upon. With the repointing of MT *yāqār* to defectively written *yiqre* (for *yiqreh),* one recovers the verb missing from the second colon, the imperfect of *qārāh,* "to meet, encounter"; the hiphil of *qārāh* occurs in the context of the chase in Gen 27,20, "Isaac asked his son, 'How did you find it [v. 19 *ṣēdî,* 'my game'] so quickly, my son' 'Yahweh your God made it come *[hiqrāh]* before me', he replied".

the wealth of the steppe. In the Phoenician inscription, now labeled 'Byblos 13', published by J. Starcky in 1970(10), occurs the statement *whwn ym l'gd lm mlḥm* [. . ., "and the wealth of the sea the sailors indeed (emphatic *lamedh)* bound up for themselves"]. Though the precise meaning of *hwn ym* cannot be pinned down (fish? sea booty?)(11) its existence suffices to suggest that biblical *hôn - 'ādām* might signify "wealth of the steppe", namely, the wild animals living in the desert(12). Among the several texts where scholars admit that *'ādām* is the masculine counterpart of feminine *'ᵃdāmāh,* "earth"(13), for our present purpose the most relevant passages are Gen 16,12 and Job 11,12, *pere' 'ādām,* "wild ass of the steppe"(14). In Proverbs the most widely accepted example is 30,14, where the parallelism with *mē'ereṣ* renders the sense of *mē'ādām* quite obvious.

In summary, the occurrence of *ḥrk,* "to roast", in a Ras Ibn Hani tablet removes the uncertainty surrounding biblical *yaḥᵃrōk* and helps recover the congruent imagery of Prov 12,27.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta 25
I - 00187 - Roma.

Mitchell DAHOOD

(10) "Une inscription phénicienne de Byblos", *MUSJ* 45 (1969, appeared 1970) 259-273.

(11) In his study "Eine neue phoenizische Inschrift aus Byblos" in *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik,* Band 2 (Wiesbaden 1974) 1-15, W. RÖLLIG flatly states (p. 11) that the *w* of *hwn* is consonantal, not a *mater lectionis.* This assumes that Phoenician orthography was consistently consonantal, a position difficult to defend in the face of *ky* "whom"; *mzh,* "sucker"; *swt,* "garment"; *'yn,* "eye"; and *ḥwrn,* "Horon", cited in my article in *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio in Roma* (6 marzo 1979) (Roma 1981) 51. Just as ever more instances of *matres lectionis* are cropping up in Ugaritic, so more examples are being identified in Phoenician inscriptions.

(12) If one is willing to read the verse meristically, *hôn* alone may signify "game" in Prov 3,9, *kabbēd 'et yhwh mēhônekā ûmērē'šît kol tᵉbû'ātekā,* "Honor Yahweh with your game, with the first-fruits of all your crops". In other terms, honor the Lord with the products of your hunting and your farming.

(13) Consult BAUMGARTNER, *Lexikon,* 14b, under IV *'dm;* M. SOKOLOFF, *The Targum to Job from Qumran Cave XI* (Ramat-Gan 1974) p. [8], n. 19, on Job 36,28; R.P. GORDON, *ZAW* 87 (1975) 219, on Zech 9,1.

(14) Concerning Gen 16,12 S. GEVIRTZ, *HUCA* 46 (1975) 43, n. 35, writes: "The traditional rendering 'a wild ass of a man' has little but tradition to recommend it. For the translation adopted here ['a wild ass of the steppe-land'], treating *'ādām* as the masculine counterpart of *'ᵃdāmāh,* 'land, ground' see M. DAHOOD, *Proverbs and Northwest Semitic Philology,* (Roma 1963), pp. 57-58". Also on Gen 16,12, see J. GRAY, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edinburgh 1979) 124, n. 21. For Job 11,12 *pere' 'ādām,* see M.H. POPE, *Job*[3] (AB 15; Garden City 1973) 86; on p. 274 he discusses Job 36,28 and cites Zech 9,1; 13,5; Prov 30,14b; Jer 32,20.

Zur Daniel-Abhandlung des Simeon von Edessa.

Die Erklärung des Buches Daniel mit seinen historischen Aussagen, seinen auf die Geschichte vorgreifenden Visionen, seiner Weisung in die makkabäische und messianische Zeit hinein, seinen Jahrwochen, dazu der Wille immer besser darzutun, wie sich das Angekündigte erfüllt habe, hat die Exegeten durch die Jahrhunderte in Atem gehalten, und in immer neuen Anläufen haben sie versucht, die Bemühungen ihrer Vorgänger zu bewahren und zu vervollkommnen. Ein syrisches Werk dieser Art aus, wie es scheint, verhältnismässig früher Zeit (6.Jhdt.), das auf griechisch-patristischer Exegese fusst und diese zu vermitteln und weiterzuführen sucht, — also ein Glied in der Geschichte der Danielexegese — hat ein gewisser Simeon von Edessa verfasst, von dem uns, wenn richtig interpretiert, nur noch dieses bekannt ist, dass er eine leitende Stellung am grossen Hospiz von Edessa hatte. Sein Werk ist, wenn auch nicht vollständig, in einer Handschrift des Britischen Museums erhalten (Hs BrM Add 12 172 [Wright 712] fol. 55b-64b), die Augustinus K. Fenz kürzlich veröffentlicht und eingehend erläutert hat: *Die Daniel-Memra des Simeon von Edessa.* Die exegetische Bedeutung der Hs, fototechnische Wiedergabe, Übersetzung und Erklärung seiner alttestamentlichen Grundlage (Heiligkreuz 1980).

Die Beschäftigung mit seiner Arbeit führte nacheinander zuerst auf eine Sonderfrage, die hier in Abschnitt I in Übersetzung herausgearbeitet wird, und dann den Wunsch entstehen liess, auch die ganze Untersuchung Simeons aus Gründen, die, wer Syrisch versteht, billigen wird, in eigener Wiedergabe als Abschnitt II vorzulegen. So kam das hier Gebotene zustande.

I. Der Zeitpunkt von Daniels Gebet nach Simeon von Edessa

An das Anfangsfolium 55b, auf dem Simeon das Gesamtthema seiner Abhandlung knapp umreisst und das am oberen Rand im Unterschied zu den unmittelbar anschliessenden Folien stark beschädigt ist, schliesst sich, deutlich nach einer Lücke, von fol 56a bis 57a 15 eine kleine Einheit an, in der S. seine Ansicht darlegt und verteidigt, dass das Gebet Daniels (Dan 10) vor der Rückkehr (*massqâ*, Hinaufstieg) des Volkes nach Jerusalem im Jahre 1 des Kyros anzusetzen sei, nicht nach ihr. Fenz hat diese Einheit nicht herausgehoben, was ihm auch nicht gelingen konnte. Denn die Übersetzung der Stelle befriedigt nicht, um nicht mehr zu sagen. Wenn wir im folgenden den Abschnitt noch einmal übersetzen, so benutzen wir denkbar seine vortreffliche Fotowiedergabe der Hs und möchten auch nicht versäumen zu sagen, dass seine gesamte Studie viel des Wissenswerten und Beachtlichen bietet. Unsere

Anmerkungen sollen die Abweichungen begründen. Der Übersichtlichkeit halber ist die Durchzählung der Zeilen beibehalten. Es sei noch bemerkt, dass die Stelle am Anfang nicht vollständing ist; denn S. befasst sich mit einem Einwand gegen seine Auffassung, ehe wir diese kennen. Vielleicht darf auch noch gesagt werden, dass wir die Neuwiedergabe denen zu schulden glauben, die sich mit der Sache befassen, ohne Syrisch zu können, und in etwa auch dem alten syrischen Exegeten.

Übersetzung

(27 - *fol 56a*) Wenn wir sagen: Für den Rest der Gefangenen, (28) die in Babylon zurückgeblieben waren, erfolgte das Gebet Daniels, (29) so finden wir in den Erzählungen der Chronik, (30) dass diese nach mehr oder weniger hundert Jahren aus Babylon zurück- und heimkehrten; (31) [nämlich] die, welche dort zurückgeblieben waren, welche durch Esra und Nehemia (32) gezählt wurden; [angefangen] vom Jahre 3 des Kyros, in dem (33) Daniel, wie er mitteilte, die Gesichte hatte, bis zur Rückkehr von (34) Esra und Nehemia, die nach der Erbauung (35) des Tempels zurückkehrten und den Rest der Gefangenen mit sich zurücknahmen, (36) zur Zeit, die wie dieses [andere] bekannt ist; wie können (37) wir [aber dann] denken, dass Daniel für die Rückkehr des Restes gebetet hat, (38) und dass alsdann Daniels Gebet diese ganze Zeit warten [musste] (39) und [erst] danach erhört wurde, wo doch Gabriel (40) bereits am ersten Tag seines Betens zu ihm sagte: (41) "Deine Worte sind erhört" (Dan 10,12), welches am ersten Tag geschah, dem Anfang (42) der drei Wochen von Daniels Gebet, von denen (43) er im Jahre 3 des Kyros Kunde gab? Die Zeit, (44) in welcher der Rest der Gefangenen zurückkehrte, (45) liegt mehr oder weniger 100 Jahre später, wie wir oben (46) gesagt haben. Als wir aber viele Untersuchungen hierüber (47) angestellt hatten, konnten wir kraft (48) des Textes der Schrift einsehen, dass das Gebet Daniels in der Zeit, als das Volk (49) aus Babylon zurückkehrte, stattfand, und nicht (50) nach der Rückkehr. Das haben wir an dem erkannt, (51) was [Daniel] im Jahre 3 des Kyros kundgab, und an seinen 3 (52) Wochen, [Wochen] von Tagen, dauernden Fasten und an der Auseinandersetzung der Engel (53) untereinander. Das weist darauf hin, dass [das Gebet] für die Rückkehr (54) des Volkes stattfand. Wenn wir aber verstehen, dass, wie wir (55) oben gesagt haben, das Gebet Daniels [erst] nach der Rückkehr des Volkes aus Babylon (56 - *fol 56b*) stattfand, wie war es dann angebracht, daß der Fürst (57) der Perser in Jerusalem eine Auseinandersetzung (58) mit Gabriel austrug, wie [denn] dieser sagte (Dan 10,13), dass (59) der Fürst der Perser ihm 21 Tage widerstand, (60) die [Tage] des Gebetes von Daniel? Nein, wir verstehen so: (61) Entweder tat Daniel das, was im Jahre 1 (62) des Kyros geschehen war (Esra 1,1-11), im Jahre 3 (63) des Kyros kund, oder die Erzählung ist, aus welchem (64) Grund immer, umgestellt, und die Ereignisse sind nicht, wie sie geschehen sind, (65) niedergeschrieben worden. Das Jahr 1 des Darius (Dan 9,1) liegt [denn auch] nicht wenige Jahre (66) nach Kyros. Wenn es (67) im Buch Daniel vor "Im Jahre 3 (68) des Kyros" (Dan 10,1) steht, so begreifen wir, dass, was (69) im Jahre 1 des Kyros erörtert wurde, (70) im Jahre 3 des Kyros ausgesagt wurde, sodass einer, (71) der in diesem [mei-

nem] Buch liest, keinen Einspruch erheben wird, wenn er sieht, dass im Buch Daniel (72) das Gebet Daniels (73) nach der Rückkehr des Volkes aus Babylon stattgefunden habe. Wir haben aufgrund (74) der Andeutung des Textes eingesehen, dass (75) die Auseinandersetzung der Engel untereinander zur Zeit der Rückkehr des Volkes stattfand, (76) ebenso das Gebet der 3 Wochen, der 21 Tage, (77) während denen der Fürst der Perser Gabriel widerstand. (78) Deshalb haben wir das kurz ins Licht gesetzt (79) und oben gezeigt, aus welchem Grund (80) wir es getan haben. Denn wir haben nicht aufs geratewohl behauptet, (81) dass Daniels Gebet (82) und sein dreiwöchentliches Fasten, während dessen er (83) von der Auseinandersetzung der Engel untereinander Kunde gab, für die Rückkehr des Volkes stattfand. Vielmehr konnten wir, nachdem (84) wir vieles überdacht hatten, dieses einsehen, (85 – *fol 57a*) dass auf die Zeit der Rückkehr aus Babylon (86) passt, was im Jahre 3 gesagt worden ist, (87,88) auch wenn der Text (Dan 10,2) in der Schrift äusserlich nach der Rückkehr aus Babylon steht. Wenn nämlich [Gabriel] sagt: (89) "Der Fürst der Perser widerstand mir" (Dan 10,13), (90) während [die Juden] im Land der Perser waren, (91) so ist die Aussage, die gemacht wurde, verständlich. (92) Als wir erfasst hatten, dass das so ist, liess dieses das erkennen, worauf wir mit unserer Rede hinauswollten, dass (93) für die Rückkehr des Volkes aus Babylon das Gebet (94) Daniel statt hatte und die Auseinandersetzung der Engel (95) untereinander. Wir haben [das] so unserer Einsicht entsprechend verstanden. (96) Was uns aber verborgen geblieben ist, überlasse ich, meine Brüder, euch (97) zu verstehen. Wir halten also unsere Darstellung der Gefangenführung (98) des Volkes nach Babylon aufrecht und fahren von jetzt an klar (99) in unserer Erzählung mit dem fort, was wir uns zu sagen vorgenommen haben.

Anmerkungen

(27) Der Nachsatz zu dem Bedingungssatz (*'en*) beginnt (29). Die Periode endet (36) vor *w'aykannâ* bei dem deutlichen Punkt der Hs.

(32) Nicht: "im 3. Jahr des Kyros", sondern; "vom 3. Jahr des K. an..." bis zur Rückkehr (*massqâ*) des E. und N. (34). Der Relativsatz *dbāh* muss erhalten bleiben. Das Relativum hängt entweder von *'awda'* ab oder von *ḥzâ*. Gemeint ist Dan 10,1-4.

(35) *w'asseqw* bleibt als koordiniert im Nebensatz.

(36) Mit *aykannâ* setzt eine direkte Frage ein; nicht: "so wie". Das Korrelativum wäre *aykannâ d*, wie, nebenbei bemerkt, das indirekte Fragewort *d'aykannâ* ist. Wäre die Bedeutung "potuit" für *'eškaḥ* gewählt worden, so wäre der Satz klar, und kein *d* würde ausgelassen. *'al* heisst auch: "für".

(38.39) *ken* heisst tum, postea, nicht: "weil" und nicht: "so". Richtig z.B. 185. *dhâ* muss Nebensatz bleiben.

(41) *mellaik* ist pl. fem., ebenso das Verbum. Der Satz endet erst in (46) mit: "wie wir oben gesagt haben".

(47) Das missverstandene *'eškaḥ* führt noch einmal zum Unmöglichen.

(50) Der Satz endet vor *whādê*. Dann folgt: "[Und] dieses haben wir an dem erkannt, was...".

(53) *rāmzâ d* ist: "weist daraufhin, dass...".
(54) Als Subjekt zu *hwāt* ist etwa *ṣlôtâ* zu denken. Der Satz schliesst vor *'en dên.* Nicht: "wenn wir ihn nun verstehen", sondern: "Wenn wir aber verstehen, dass nach dem Aufstieg...".
(55) *ḏ*, nicht: "Und".
(57) *aykannâ lāḥmâ hwāt* muss heissen: "wie war es passend?" Die Frage ist wieder verkannt, ebenso das Partizip. "Drohung" steht nicht im Text.
(60) Für *'ellâ* "nein" vgl. man Ez 15,4.
(61) *'aw* "entweder" ist ausgefallen, das entsprechende "oder" steht (63).
(63) Man muss *b'aydâ* lesen, nicht *b'îdâ.*
(64) *wlaw* fehlt.
(66) Woher kommt: "denn Jahre werden nicht verkürzt"? Der Text hat: "nicht wenige Jahre".
(67) *hî syāmâ,* nicht: "diese Stelle", sondern: "Die Stellung im Buch Daniels [vor Dan 10] (68) verstehen wir also so, dass...". *hāy d* führt das Zitat aus Dan 10,1 ein.
(70) Die Hs hat *'tmll*: "ausgesagt wurde", nicht: "erfüllt worden".
(71) *kad*: "wenn", nicht: "so oft".
(74) Nicht: "Sinn der Worte", sondern: "Andeutung (*remzâ*) des Textes" (sg.).
(77.78) Nicht: "Weil uns diese — geradezu — Kleinigkeiten einleuchten", sondern: "Deshalb haben wir dieses kurz (*baz'ôryātâ*: breviter) beleuchtet (*nahharnan*)". *a(y)k d* ist im griechisch beeinflussten Syrisch nicht stärker als ὡς in ὡς συντόμως.
(80) "ohne Einsicht, aufs geradewohl", nicht: "ohne Eingebung".
(82) Nicht: "In dieser (Zeit)". Der Relativsatz *dbāh* schliesst sich an *ṣlôtâ* (81) an: "während dessen".
(83) Das betonte *'ellâ* am Satzbeginn darf nicht fehlen. Der Satz endet (88) vor dem relativen Anschluss.
(86) Nicht: "Drohungen"; vgl. (57).
(88) Nicht: "in bedachter Weise"; *barrānā'ît* ist "specie externa". Nicht: "sie sagt nämlich", sondern: "Was das betrifft, dass er [Gabriel] sagt...". Der Satz endet (91) vor *wkad.*
(91.92) Wörtlich heisst der *wkad*-Satz: "Und als wir erkannt hatten (*adreknan*), dass..., liess es das Ziel unserer Rede (*nîšâ*: das, worauf wir mit unserer Rede hinaus wollen) erkennen (*mḥauwyâ* (93))".
(97) *maḥḥattâ* ist "der Hinabstieg des Volkes" in die Gefangenschaft, wie umgekehrt *massqâ*, "der Hinaufstieg" nach Jerusalem, "die Rückkehr" bezeichnet. Nicht: "Erklärung über die Plage", sondern: "Erzählung der Gefangenführung".

II. Die Handschrift BrM Add 12 172 fol 55-64 deutsch

Vorbemerkung

Weiter fortgesetzte Lektüre in den Fotos der Hs liess den Wunsch aufkommen, dem mit dem Thema beschäftigten Leser als Grundlage für seine

eigenen Studien womöglich alles von der Daniel-Abhandlung Simeons Erhaltene auf Deutsch vorzulegen. Wie sich hoffentlich zeigt, besteht der Bedarf und liess sich befriedigen. Nur die erste Hälfte des sehr beschädigten fol 64a bleibt unbezwungen. Auf die Sachfragen historischer, exegetischer und sonstiger Art war an dieser Stelle nicht einzugehen. Dafür sei auf Fenz und die Literatur verwiesen. Die Übersetzung will nur sprach- und sachgerecht sein, nach Kräften wörtlich, aber auch den Gesetzen des Deutschen das Ihre geben. Die Anmerkungen sind, namentlich wo Grammatisches und Lexikalisches in Frage kommt, von jetzt ab sparsam gehalten. Aber Vieles, was bei Fenz als wörtliche Übersetzung erscheinen mag, erledigt sich mit der syrischen Syntax. Seine gewiss anerkennenswerten Kenntnisse in Sachen des Buches Daniel konnten hier nicht helfen. Was Simeons Abhandlung als ganze angeht, so haben wir sie nicht vollständing, wenn sie je endgültig abgeschlossen war. Dazu kommen die bekannten Textlücken nach fol 55b, 59b, 63b. Die Randbeschädigung von fol 55 und 64 zeigt, dass beide zur Zeit ihrer Beschädigung nicht an ihrer jetzigen Stelle standen; denn die anliegenden Folien sind unversehrt. Noch deutlicher sind die Unterbrechungen des Zusammenhangs. Fol 55b enthält sicher den Anfang des Textes, wenn nicht im Sinn des Verfassers, so doch im Sinn des Schreibers. So steht es zurecht voran. Fol 64 gehört irgendwie zum Thema, ergänzend und wiederholend. Auch es ist ohne Abschluss. Mit fol 60a wechselt die Schrift von einem schönen Estrangela auf ein kräftiges Serto. Hier finden wir uns, nachdem die Wochenberechnung bereits bis auf den Messias herabgeführt war, plötzlich in einer eindeutigen Anklagerede gegen das Volk Israel und zwar, wie (272) zeigt, in der des Engels der Griechen. Macht man schliesslich den Versuch, das Ganze nach seiner Gliederung und seinem Aufbau in den Blick zu bekommen, so zeigt es sich als gesprochenes Wort, das nicht einmal in einem vorgetragen sein muss, das anscheinend je nach den Quellen ergänzt, aber auch wiederholt wird.

Übersetzung

(1 – *fol 55b*) Abhandlung über die Rückkehr [aus des Gefangenschaft] (2) in Babylon und über die Wochen Daniels, [verfasst] (3) von dem Presbyter Mar Simeon, dem Leiter des (4) grossen Hospizes von Edessa.

Wir wollen jetzt über (5) die Rückkehr der Gefangenen aus Babylon und über die Erbauung (6) des Tempels, die im Jahre 2 des Darius (7) durch Serubbabel und Jesua, den Sohn des Josadak geschah, und (8) über die Wochen Daniels, wie [sie] ihm (9) der Engel kundgemacht hat, sprechen. Von [diesen Wochen] werden wir klar zeigen, dass (10) mit ihnen die Zeit der [göttlichen] Führung durch die Verwüstung beendet war, (11) die der Prophet Daniel für sie angekündigt hatte. [Wir sagen auch], welche (12) Kriege über sie kamen, wieviel Böses [das Volk] (13) ertrug wegen der Verlassenheit durch Gott, (14) die es wegen der Frevel und Missetaten (15) seiner Könige und des ganzen Volkes der Juden traf. (16) Was in der dieser vorausliegenden Geschichte [geschah], haben wir [bereits] mitgeteilt. (17) Aber dieses erfuhr der selige Daniel von dem Engel, (18) der ihm am Fluss erschien (Dan 10,4) und der ihm mitteilte, was (19) dem Volk widerfahren werde, nachdem es zurückgekehrt sei und Jerusalem baue, (20) in den "Wochen". [Es ist das,] was er

ihm nach seinem Gebet (21) der drei Wochen mitteilte, [Wochen] von Tagen, [nicht Jahren]. Diese (22) Erzählung findet sich auch im Buch der Makkabäer. Wir geben (23) rasch mit kurzen Worten an, (24) was die Wochen, von denen in Daniel gesprochen wird, (25) bedeuten. Über sie teilen wir auch mit, welches die Zeit[bestimmungen] der (26) Juden sind und wann die Wochen zu Ende gingen.

Die Zeilen 27-99 siehe oben S. 1-3.

(100) Als das Volk Israel wegen seiner Sünden dem König (101) Nabuchodorrosor ausgeliefert wurde, zog dieser gegen Jerusalem heran. (102) Er zerstörte und verbrannte die Stadt mit Feuer und führte (103) [die Bewohner] gefangen nach Babylon. Jeremia hatte prophezeit (Jer 29,10): "Wenn (104) 70 Jahre für Babylon voll geworden sind, werdet ihr erlöst werden." Als (105) aber Daniel samt den Gefangenen in Babylon war, (106) fastete er drei Wochen vor Gott (107) und bat flehentlich, dass Gott ihm zeige, (108) was aus seinem Volk und dem zerstörten Jerusalem werden würde. (109) Und als der Prophet in flehentlichem Gebet war (110) für Jerusalem und für (111) die Rückkehr seines Volkes und zu erfahren dürstete, wann (112) Jerusalem [wieder] aufgebaut werden würde und die Söhne seines Volkes [wieder] zusammenkämen, (113 - *fol 57b*) schickte Gott den Engel Gabriel zu ihm. (114) Der tat ihm dieses kund und sprach zu ihm: "Sei gegrüsst, Mann (115) des Verlangens! (Dan 10,11 peš)" [Denn] der selige Daniel verlangte, (116) die Rückkehr des Volkes und das wieder aufgebaute Jerusalem zu schauen. (117) Deshalb sagte der Engel mit Recht zu ihm: (118) Du verlangst. Denn er verlangte mit seinem Fasten, seinem Beten (119) und seiner Lauterkeit. Er verlangte auch, (120) die Barmherzigkeit, die seinem Volk von Seiten Gottes werden würde, zu erleben. (121) Deshalb nannte ihn der Engel Mann des Verlangens. (122) Diese Vision, hat Daniel gesagt, habe er im Jahre 3 des Kyros, (123) 2 Jahre nach der Rückkehr des Volkes aus Babylon, gehabt. (124) Es ist aber bekannt, dass Daniel das, was im Jahre 1 des Kyros geschah, (125) welches die Zeit der Rückkehr des Volkes aus Babylon ist, (126) an dieser Stelle kundgegeben hat. Weil es [nun] angemessen war, dass (127) das Gebet Daniels, das Volk möge aus Babylon zurückkehren, erhört wurde, (128) war es notwendig, dass beides verwirklicht wurde, sowohl dass das (129) Gebet Daniels erhört, als auch dass das Wort (130) des Propheten Jeremia erfüllt würde, der gesagt hatte: "Wenn volle 70 (131) Jahre für Babylon vergangen sind, werdet ihr gerettet werden." Das Volk kehrte also aus Babylon (132) im Jahre 1 des Kyros zurück. Kyros übergab ihnen den ganzen (133) Schatz, welchen Nabuchodorrosor herbeigeschafft hatte, sowie die Kultgeräte (134) des Tempels des Herrn, die in seinem Ärarium niedergelegt waren, (135) und übersandte sie (Esra 1,7-11). Sie gelangten nach Jerusalem (136) und dessen Ortschaften im 7. Monat, wie das Buch Esra (3,1-6) mitteilt. (137) Sogleich begann man mit dem Bau des Altars. (138) Man erbaute ihn und brachte auf ihm die Opfer dar, wie (139) im Gesetz Mose [geboten ist]. Zwei Jahre nach (140) der Rückkehr (Esra 3,8) begann man auch an der Mauer der Stadt zu bauen. (141) Als aber Kyros vom Krieg beansprucht war, taten sich (142) viele Völkerschaften gegen die Juden in Jerusalem zusammen,

(143 – *fol 58a*) damit sie nicht am Tempel bauten. Nachdem aber (144) Artaxerxes zur Herrschaft gekommen war, schickten ihm die Fürsten, die das (145) Land der Juden unter seiner Herrschaft regierten, [folgendes Schreiben] (Esra 4,11 ff): Die Juden (146) sind aus Babylon zurückgekehrt und bauen nun an Jerusalem. (147) Wenn diese Stadt aufgebaut wird, (148) werden sie dir von hier keinen Tribut [mehr] zugehen lassen. Als (149) Artaxerxes das erfuhr, gab er ihnen schriftlichen Befehl, sie sollten jene nicht bauen lassen. (150) Da rückten diese mit starker Macht gegen die [Juden] heran (151) und zwangen sie abzulassen. Von da an blieb Jerusalem, [wie es war,] (152) und wurde nicht [weiter] aufgebaut, bis Darius König wurde. Das sind (153) 40 Jahre, 30 von der Regierung (154) des Kyros, 8 von der des Artaxerxes und 2 von der (155) des Darius. Mit ihnen wurden 70 Jahre seit der Zerstörung (156) Jerusalems voll, sodass der Tempel gebaut wurde. Gezählt werden aber die (157) 70 Jahre vom Jahre 11 des Sidkija, in welchem er (158) gefangen geführt und Jerusalem zerstört wurde, bis zum Jahre 2 (159) des Darius, dem Jahre 70 seit der Zerstörung Jerusalems. (160) Als Daniel im Gebet der 3 Wochen, Wochen von Tagen, (161) wegen der Verwüstung seines Landes war, wurde (162) der Engel zu ihm gesandt, dass er ihm kundtue, er möge die Zeit (163) für den Wiederaufbau von Jerusalem nicht für früher erbitten, bis die Zeit voll sei, während der (164) bestimmt sei, dass es in Trümmern liege. Als aber (165) Darius nach Artaxerxes König wurde (Esra 4,24), liessen (166) die Fürsten, die im Land der Juden regierten, auch diesen wissen, (167) dass die Juden aus Babylon zurückgekehrt seien und an Jerusalem bauten. (168) Als Darius das erfuhr, liess er im Ärarium der Könige (169) der Perser nachforschen und fand, dass Kyros befohlen hatte, (170) der Tempel zu Jerusalem solle aufgebaut werden. Sogleich befahl auch (171) er, dass dieser auf Kosten seines Königtums aufgebaut werde. (172) So wurde der Tempel in 4 Jahren (Esra 4,24; 6,15) erbaut.

Der (173 – *fol 58b*) Engel tat aber Daniel kund, was dem Volk, (174) nachdem Jerusalem erbaut sei, zustossen werde, und begann (175) ihm dieses zu sagen (Dan 9,24): 70 Wochen sind (176) für dein Volk und deinen heiligen Ort festgesetzt worden, dass (177) die Schuld ein Ende finde, die Sünden aufhören, Vision und (178) Propheten erfüllt und die ewige Gerechtigkeit heraufgeführt werde. (179) Wir geben jetzt klar an, was (180) diese 70 Wochen für uns bedeuten. Nachdem [der Engel] (181) von den 70 Wochen zusammenfassend gesprochen hat, (182) teilt er sie auf und gibt in anderer Weise über sie Kunde: (183 – Dan 9,25): "Bis zum Wiederaufbau von Jerusalem... sind es 7 (184) Wochen." Erst sagte er 70 Wochen, (185) dann teilt er diese in zwei Zahlen und sagt so (186): Bis zum Wiederaufbau von Jerusalem, seiner Plätze (187) und Strassen sind es 7 Wochen. (188) Diese 7 Wochen sind die Zeit nach (189) der Gefangenschaft und dem Bau des Tempels bis zum Kommen (190) Esras und dem Bau Jerusalems, seiner Plätze und seiner Strassen (191), wie Daniel gesagt hat. Denn 50 Jahre nach (192) dem Bau des Tempels kam Esra aus Babylon zurück (193) und erbaute die Stadt. [Der Engel] wiederholt die Rede, damit sie (194) deutlicher wird; denn er hat gesagt: "Bis zum Wiederaufbau von Jerusalem sind es (195) 7 Wochen." Nachdem nämlich (196) der Tempel im Jahre 2 des Darius gebaut war, kam Esra und baute (197) Jerusalem nach 50 Jahren auf, welche (198) mehr oder

weniger 7 Wochen ausmachen. Diese sind die Zeit, (199) welche nach dem Bau im Jahre 2 des Darius (200) bis zum Kommen Esras [verging], der Jerusalem, (201 - *fol 59a*) seine Plätze und seine Strassen erbaute.

[Dann] sagte [der Engel] weiter: "Und nach (202) 62 Wochen wird der Messias getötet werden." (203) Diese werden vom Kommen Esras an gerechnet, (204) was nach 50 Jahren geschah, der die Stadt baute, (205) bis zum Jahre 7 des Augustus, in welchem (206) das Königtum vom Volke [Gottes] wich und Herodes über es König wurde, (207) der aus den Heiden stammte. So sind es (208) vom Kommen des Esra bis zum Jahr 7 (209) des Augustus, in dem Herodes König wurde, 62 (210) Wochen. Dass nach diesen 62 (211) Wochen der Messias käme (212) und getötet würde, hat Daniel gesagt, wie ihn der Engel Gabriel belehrt hatte. (213) Was denn auch eintraf.

Die ganze Zeit vom (214) Bau, der im Jahre 2 des Darius erfolgte, (215) bis zum Jahre 7 des Augustus beträgt 69 Wochen, (216) 7 Wochen vom Bau bis zum Kommen (217) Esras, der Jerusalem, seine Plätze und (218) seine Strassen wieder aufbaute, und 62 Wochen vom Kommen (219) Esras bis zur Zeit, in der die Erscheinung der (220) Geburt des Messias nahe war. Die (221) 7 Wochen bis zum Wiederaufbau von Jerusalem, die [der Engel] erwähnt hatte, werden (222) vom Jahre 2 des Darius, in welchem der Tempel erbaut wurde, (223) bis zum Ende von 50 Jahren, dem Kommen Esras, gerechnet. (224) Ebenso werden auch die 62 Wochen gerechnet, (225) vom Kommen Esras bis zum Jahre 7 des Augustus, (226) wie wir oben gesagt haben. Daher beträgt die ganze Zeit (227) vom Bau im Jahre 2 des Darius bis (228) zur Zeit des Messias 483 Jahre, (229) die im Jahre 7 (230) des Augustus zu Ende gehen.

Manchmal (231 - *fol 59b*) berechnet ja die Schrift die ganze Woche mit einer vollständigen Woche, (232) und manchmal mit deren [blossem] Anfang. Denn das geschieht (233) auch bei der Berechnung der Welt, wo es vorkommt, dass ein einziger Tag (234) 15 Jahre zählt (235) und nach dem einen Tag alle (236) die Jahre berechnet werden, die dahingingen. So finden wir [es] denn auch bei den Wochen (237) der Schrift. Mit jenen (238) 69 Wochen, die 483 Jahre ausmachen, (239) haben die Aussprüche der Propheten (240) und die Kriege und Kämpfe des Antiochus und seines Gefolgsleute ihr Ende erreicht (241), ebenso die Gesichte, die Daniel geschaut hat, und der Greuel, der (242) dem Tempel durch Antiochus angetan worden war. In [diesen Jahren] (243) haben auch die Sünden des Volkes aufgehört und hat (244) die Schuld ein Ende gefunden, wie Daniel gesagt hat (Dan 9,24), damit der Messias (245) von jetzt an erscheine, [damit] die Zeit, in der der Greuel (246) herrschte, vorüber sei, "damit die Vision und die Propheten erfüllt würden (247) und die ewige Gerechtigkeit heraufgeführt werde." Denn nachdem (248) diese 69 Wochen vorüber waren, (249) wurde mit den 36 (250) Jahren des Herodes die Herrschaft von [Israel] genommen. Dieser war nach (251) Hyrkanus, welcher der Regent (252) der Juden gewesen war, über sie König geworden, sodass es nach diesen 36 Jahren (253) so weit war, dass die "Gerechtigkeit von (254) Ewigkeit" kam — das ist Christus, der von (255) Ewigkeit ist, — dass die Zeit der Sünden aufhörte, (256) die Schuld ein Ende fand und die Gerechtigkeit erschien, die (257) durch Christus zustande kommt. Das ist aber geschehen, (258) wie wir oben gesagt haben. In diesen Wochen...

(259 – *fol 60a*) Sie waren hochmütig die ganze Zeit, die ihr kennt. Und wieviel Kämpfe (260) und Blutvergiessen haben sie angerichtet von dem Tag an, an dem sie bekannt wurden, bis zu dem, als sie (261) in die Knechtschaft der Perser gegeben wurden. Deshalb ist es nicht recht, dass sie von dort zurückkehren. (262) Denn für dieses Volk ist die Knechtschaft und Demütigung besser. (263) Es ist unterworfen, damit es seinen Feinden dient. Seht, als es in Ägypten (264) unter der Macht des Pharao war, war es wahrlich ein böser Vergelter der Wohltaten Gottes, (265) sodass es auch den (heiligen) Vater, der es aus dem Land Ägypten durch (266) Mose herausgeführt hatte, in der Wüste verachtete und ihm zum Trotz das Kalb anfertigte und sich (267) jederzeit mit den Götzen befleckte. Das ist euch nicht verborgen. (268) Wisset aber dieses: Wenn sie aus dem Land Babylon zurückkehren, (269) werden alle Reiche der Griechen ihretwegen in Unruhe geraten. Aus diesem (270) Grund werden viele Kriege und Verwüstungen entstehen. Beachtet aber, dass bis jetzt auch die (271) 70 Jahre, von denen Jeremia sprach, für sie in Babylon noch nicht voll sind. Da antworteten (272) die Regenten Israels und Gabriel dem Fürsten der Griechen dieses: Die Zeit, (273) dass sie zurückkehren werden, hat der (heilige) Vater nur wegen des Gebetes des Daniel bestimmt. Wenn sie auch (274) zurückkehren, bevor die 70 Jahre voll sind, so werden sie ihre Stadt [doch] nicht aufbauen, bevor (275) die Zeit ihrer Verwüstung voll ist, wie oben gesagt wurde. So [sehr] bleibt sie (276) von den Heiden bedrängt.

Das etwa begab sich zwischen (277) den heiligen Engeln in den 21 Tagen von Daniels Gebet, (278) wie Gabriel gesagt hat. Denn nicht um irgend einen Gegensatz herauszustellen, oder (279) um das Gebot ihres Schöpfers zu vereiteln, sprachen sie so untereinander, sondern (280) um mitzuteilen, was unter ihnen wegen der Rückkehr des Volkes (281) erörtert worden war, und um zu zeigen, wie gross die Macht des Gebetes sei, das rein (282) und wohlgefällig ist und das der Gerechte verrichtet. Deshalb (283) tat Gabriel dies dem seligen Daniel mit grosser Gewissenhaftigkeit kund. Wir aber, (284) meine Lieben, wollen nicht betroffen sein darüber, dass wir das Gespräch der Engel untereinander (285 – *fol 60b*) und das, was im Verborgenen unter ihnen wegen der Rückkehr (286) des Volkes aus Babylon erörtert wurde, mitteilen. Denn der Engel Gabriel hat es offen kundgemacht, als (287) er sagte, der Fürst der Perser habe ihm 21 Tage widerstanden, (288) die von Daniels Gebet. Auch über den Fürsten der Griechen machte er bekannt, dass (289) dieser ebenfalls gegen Gabriel gesprochen hatte. Und danach macht er bekannt (Dan 10,13): "Und siehe, (290) Michael, einer der ersten Herrn, kam uns zu Hilfe." Dieser war (291) einer von den Herren, das heisst einer von den heiligen Engeln (292) und ein Regent des Volkes. Als einer von den ersten Herrn (293) kam er, um Gabriel im Kampf gegen den Fürsten (294) der Perser zu unterstützen, der wegen des Gebetes des Daniel kämpfte. Der (295) selige Gabriel gab Daniel unverzüglich Kunde. Schaut, meine Lieben, seht (296) hier, dass [Gabriel] die heiligen Engel, die zu (297) Regenten über jedes einzelne der Völker gemacht sind, Fürst der Perser (298) und Fürst der Griechen genannt hat, diejenigen, welche deswegen eine Auseinandersetzung untereinander hatten. (299) Dass Michael hinwiederum der Regent des Volkes (300) Israel ist, auch das hat Gabriel offen kundgetan, indem er sagte (301 – Dan 12,1): "Aufstehen wird Michael, der grosse Engel, der über die Söhne

deines Volkes gesetzt ist." (302) Vorher (Dan 10,13) hatte er ihn einen von den Herrschern genannt, und hier (303) nennt er ihn einen grossen Engel. Dadurch hat er mitgeteilt, dass [Michael], wie wir (304) oben gesagt haben, zu den heiligen Engeln gehört, und zeigt auch, (305) weil er "einer von den Herrn" sagt, dass er der Regent (306) des Volkes Israel war, als ein Herr, der mit ihm ist. Daraus (307) ersehen wir, meine Lieben, wie offen Gabriel kundgetan hat, dass Michael (308) Regent des Volkes der Juden ist.

Das Volk kehrte also aus (309) Babylon im Jahre 1 des Kyros zurück, was uns bestätigt, dass das, was wir oben (310) mitgeteilt haben, dort [selbst] geschah, [ebenso] dass das Volk, bevor die 70 Jahre für es voll wurden, (311) aus Babylon zurückkehrte. Im Jahre 1 des Kyros (312 – *fol 61a*) kehrten die Gefangenen aus Babylon zurück, und im Jahre 2 des Darius wurde (313) der Tempel erbaut. Das Jahr 1 des Kyros ist aber das Jahr 30 der Gefangenschaft der Juden (314) in Babylon. Das ist bekannt aus der Berechnung der Jahre (315) der Perserkönige, wie sie die Chronik des Eusebius mitteilt.

[Der Engel] sprach weiter, (Dan 11,1–316) dass "er im Jahre 1 des Darius aufstand, um uns Kraft zu geben und uns zu stärken". Das Jahr (317) 1 des Darius war die Zeit, in der der Engel, (318) sein Regent, das Volk der Juden stärkte, damit es den Bau [wieder] beginne, der in den Tagen des Kyros (319) wegen der Angriffe der Heiden aufgehört hatte. Denn kurz zuvor hatte der Engel (320) Daniel kundgemacht (Dan 10,21): "Nicht war einer, der mir in all diesem half, ausser Michael, (321) euer Fürst und ich [selbst]." Das Jahr, in dem der Engel Daniel (322) dieses kundtat, ist das Jahr 2 seit der Rückkehr des Volkes aus Babylon. Im Jahre (323) 3 des Kyros sagt [Daniel] (Dan 10,7): "Ich hatte diese Vision", und von daher weiss man, dass er, (324) was im Jahre 1 des Kyros geschah, damals kundgemacht hat. Auch was (325) von den Engeln im Verborgenen wegen der Rückkehr des Volkes erörtert wurde, erfuhr [Daniel] in eben diesem (326) Jahr, welches, wie er kundgemacht hat, das Jahr 3 des Kyros ist. Wenn (327) aber [Gabriel] gesagt hat (Dan 10,13): "Er widerstand mir 21 Tage", so war das [im] Jahre 1 des Kyros, (328) in dem das Volk aus Babylon zurückkehrte. Obwohl [Daniel] im Jahre 3 (329) des Kyros gesagt hat, er habe die Vision gehabt, und in ihm die gegenseitige Erörtung (330) der Engel kundmachte, so geschah diese doch im Jahre 1 des Kyros, (331) weil in ihm das Volk zurückkehrte. Obwohl es nämlich (332) im Jahre 1 des Kyros zurückkehrte, so war doch die Zeit (333) der 70 Jahre noch nicht zu Ende, nach denen Jerusalem wieder aufgebaut werden sollte, nach (334) dem Wort von Jeremia. Denn im Jahre 3 des Kyros machte (335) der Engel Daniel kund, was zwischen den heiligen Engeln (336) wegen der Rückkehr des Volkes erörtert worden war, was im Jahre 1 des Kyros geschah. (337) Denn als [Daniel] die Vision erzählte, die er, wie er sagte, im Jahre 3 des Kyros hatte, (338) machte er, indem er sagte: "Keiner war, der mir in [all] diesem half, (339 – *fol 61b*) ausser Michael, euer Fürst und ich", an dieser Stelle bekannt, dass damals noch (340) die Erörterung über die Rückkehr des Volkes in Rede stand. Indem er aber angab, (341) was er, wie er sagte, im Jahre 1 des Darius sah, gab er auch an, dass [Michael] "aufstand, um uns Kraft zu geben (342) und uns zu stärken". Und damals, zur Zeit des Tempelbaues waren, wie er kundgemacht hat, (343) im Jahre 2 des Darius jene 70 Jahre voll. (344) Weil jetzt die Zeit des Tempelbaus

gekommen war, darum (345) sagte er, dass er im Jahre 1 des Darius aufgestanden ist, um uns Kraft zu geben und uns zu stärken. (346) Denn nachdem die 70 Jahre seit der Verwüstung Jerusalems vorüber waren, erhob sich (347) Michael, der der Regent des Volkes Israel war, und stärkte (348) es auf Befehl seines Herrn. Er beendete ihnen die Angriffe der Heiden, (349) und sie begannen [wieder] mit dem Bau, der aufgehört hatte.

Wir sehen ein, meine Brüder, dass im Buch Daniel (350) die Erzählungen nicht nacheinander angeordnet sind, wie sie zeitlich geschehen sind. (351) Denn nachdem er die Vision kund gemacht hatte, die er im Jahre 1 des Darius schaute (Dan 9), tat er (352) die Zeit des Tempelbaus kund (Dan 11), der in (353) dessen 2. Jahr stattfand, und machte auch die 70 Wochen kund, deren (354) Zeit sich bis auf die Ankunft des Messias erstreckt. Dann kehrt er wieder zurück, (355) um zu sagen, was im Jahre 3 des Kyros geschah, (356) welches die Zeit war, in der das Volk aus Babylon zurückkehrte, (357) in der die Engel untereinander im Verborgenen Erörterungen über (358) den Auszug des Volkes hatten. Es ist recht, meine Brüder, dass wir einsehen, dass, obwohl (359) die Geschichte vom Bau des Tempels und die Kunde von den 70 (360) Wochen voranstehen, dennoch die Rückkehr des Volkes früher ist (361) als die Zeit seines Bauens und die [göttliche] Führung in diesen (362) 70 Wochen. Denn nachdem Daniel vom Bau (363) des Tempels Kunde gegeben hatte, der im Jahre 2 des Darius stattfand, kehrte er wieder zurück, um kundzutun, (364) dass die [Könige] auftreten würden, die er im Jahre 3 des Kyros geschaut hatte.

Danach hat er angegeben, (365 - *fol 62a*) was in Persien vor der Rückkehr des Volkes geschah und weiter, (366) was geschehen sollte, nachdem Jerusalem aufgebaut war. Das machte er (367) im Jahre 1 des Darius kund (Dan 11,1-4): "Und nun will ich dir die Wahrheit kundtun. Noch (368) drei Könige werden in Persien aufstehen." Diese sind Kyros, (369) Darius und Artaxerxes. "Und der vierte wird grossen Reichtum besitzen." (370) Das ist Darius der Meder, der über die Reiche (371) der Griechen und Meder herrschte. "Und wenn dieser mächtig geworden ist, wird er (372) alle Reiche der Griechen aufstören. Und es wird ein kriegerischer König auftreten." (373) Das ist Alexander, der Sohn des Philippus. Er tötete Darius (374), herrschte 12 Jahre über sein Reich und teilte es. "Und kaum (375) tritt er auf, so zerbricht sein Reich und zerfällt nach den vier Himmelsrichtungen." (376) Alexander verteilte sein Reich bei seinen Lebzeiten an seine vier (377) Kriegsmänner. Das waren Seleukos, Demetrios, (378) Ptolemaios und Philippos. Er machte sie und ihre Söhne zu Königen für (379) viele Jahre. (1 Makk 1,10): "Aus ihnen ging ein gottloser Spross hervor, Antiochos (380) Epiphanes, der Sohn des Antiochos, der als Geisel (381) in Rom gewesen war. Er wurde" zu Antiochia "König im Jahre 137 (382) der Herrschaft der Griechen." Er tat dem Volk Israel viel Böses an. (383) Er regierte die Juden nach dem Gesetz der Heiden. Er schaffte die Brand- (384) und Schlachtopfer und die Beschneidung ab. Er baute ein Stadium in Jerusalem (385) nach der Sitte der Heiden, die ringsum [wohnten]. Daran hatten (386) viele Juden Gefallen. Antiochos gab (387) den einen über die andern Vollmacht, denen welche den Göttern opfern wollten. Hier ging in Erfüllung, (388) was der Engel zu Daniel gesagt hatte (Dan 11,14): "Frevler deines Volkes werden sich erheben." (389) Denn

Rachab in Mt 1,5 Probably Is Rahab of Jericho

In my book *The Birth of the Messiah* (New York 1977) 60, I pointed out that in the Matthean genealogy the name of the wife of *Salmōn* and mother of *Boes* is written as Ῥαχαβ (henceforth *Rachab*), while the LXX and NT use Ῥααβ (henceforth *Raab*) for the name of the harlot of Jericho. In his recent article «Is *Rachab* in Mt 1,5 Rahab of Jericho?", *Bib* 62 (1981) 225-228, J. D. Quinn has carried farther the study of the orthography, pointing out that the early church fathers also use *Raab*. Wisely he rejects the likelihood that Matthew simply created the name of *Salmōn*'s wife. He mentions two remaining possibilities, namely, that *Rachab* is Matthew's unusual or careless spelling of the name of the harlot *Raab*, or that *Rachab* is an unknown woman and not the harlot *Raab*. Quinn regards the latter as more probable, pointing out that this was the view of Origen. I disagree, for I think probability favors the identity of Matthean *Rachab* as the harlot.

Briefly, this is my reasoning. The biblical section of Matthew's genealogy (the first two groupings of "fourteen") has a number of unexpected orthographies when compared with the Greek Bible tradition. Quinn himself notes *Boes* in Matthew compared to the *Boos* spelling for the husband of Ruth in the LXX, NT, and apostolic fathers. Yet although the *Boes* form is just as unattested as the *Rachab* form, Quinn deems probable the contention that Matthean *Boes* designates the great-grandfather of David. In the royal part Matthew uses *Asaph* as the name for the son of Abijah, while the LXX calls this king *Asa*. Matthew uses *Amōs* for the son of Manasseh, while the LXX calls this king *Amōn*. These unusual orthographies may have explanations quite different from any that can be offered for the *Rachab/Raab* problem. Nevertheless, the fact remains that in his list of known biblical names Matthew several times varies from the conventional Greek pattern.

Every other name in the first two sections of Matthew's genealogy is the name of an identifiable figure in the Greek Bible (even if peculiarly spelled). In Quinn's hypothesis *Rachab* would be the sole exception. And in the chronology of the Matthean genealogy *Rachab* occurs in approximately the place where the biblical *Raab* would have to appear were she included. In Mt 1,4 we read, "Nahshon was the father of *Salmōn*". Nahshon was a contemporary of Moses during the desert wandering (Num 2,3; 7,12); his son *Salmōn*, the husband of Matthew's *Rachab*, would represent the next generation which entered the Promised land, a generation that encountered biblical

Raab at Jericho. Quinn's hypothesis that the only non-biblical figure among some 35 names in Mt 1,2-12 is *Rachab* (a name borne by no other woman in the Greek Bible), a woman named at exactly the place appropriate to biblical *Raab*, does not seem plausible, granted the fact that among the 35 there are at least three other spellings differing from LXX orthographies. The issue has importance because only if *Rachab* is the known biblical figure have we any way of diagnosing what she has in common with the other four (known) women mentioned in Matthew's genealogy, and, in particular, with Mary, the mother of Jesus.

Union Theological Seminary
New York, NY 10027
U.S.A.

Raymond E. BROWN, S. S.

Mk 9,1 – the Conclusion of a Pericope

Mk 9,1 has traditionally been used in reference to the verse preceding it. That is, Jesus first refers (8,38) to the "coming of the Son of Man with the angels", and then says that some of His audience will not die before seeing the kingdom come in power. Interpreters claim that Jesus is equating the "coming of the Son of Man" with " the kingdom come in power", and therefore that Jesus believes that the Coming will occur during the lifetime of at least some of His hearers(1). Since the coming obviously refers to the End of This Age, Jesus is said to think that the End will occur before all His hearers have died.

Whatever one may think of equating the concepts "Coming of the Son of Man (8,38)" and "Kingdom in power (9,1)", there is a problem of structure to confront. That is, 9,1 may not be intended by the author to follow directly, logically from 8,38. Two characteristics of 9,1 point up the reason for doubt.

First, 8,35-38 are all of a type; they all begin with *gar*. Logically, they all perform some kind of service related to v. 34. Their function can in a general way be called supportive of Christ's difficult invitation to renounce self and take up one's cross to follow Jesus. There is even a tissue of relationships visible within vv. 35-38 themselves. Conversely, 9,1 has no *gar*. This would seem to invite one to look elsewhere for the preceding verse to which 9,1 is logically linked(2).

(1) R. BROWN has noted the relationship of 9,1 to 8,38 as the basis for justifying exegetical conclusion that Jesus erred: indeed, the Son of Man did not come with the Angels (8,38) during the lifetime of some of Jesus' contemporaries (9,1) (cf. *Jesus God and Man* [Milwaukee 1967] 73f.). M. KÜNZLI, in his historical study *Das Naherwartungslogion Markus* 9,1 *par* (BzGBE 21; Tübingen 1977), extensively shows that exegetes over the centuries have related the Kingdom of 9,1 to verses/events other than just 8,38: to the Transfiguration (187), to the distant Parousia as previewed by the Transfiguration (187), to the Church (188), to the Resurrection (188), to the Resurrection/Ascension of Jesus (189), to the Resurrection of the Dead (199), to the Pentecost (190), to the imminent war between Rome and Israel (190), to the imminent Parousia as expressed by the Preaching of the Apostles (191); many exegetes, he notes, play further variations on these suggestions and some predictably do not think one should try at all to identify the date of the "Kingdom come in power". But throughout his book KÜNZLI uses the expression *das Kommen des Menschensohnes bzw. des Reiches Gottes* (c. 186 2x, 193, 199, 200-201), which gives the impression that he, like others, at least starts with the assumption that 9,1 is a temporal definition of 8,38.

(2) KÜNZLI (*ibid.*) mentions W. WEIFFENBACK (*Der Wiederherkunftsgedanke Jesu* [Leipzig 1893]) who has 9,1 follow directly upon 8,38A, once he shows that

Secondly, the substantive statement of Jesus in 9,1 is physically separated from 8,38 by the words "And He said to them". This introduction to the words of Jesus seems to separate 9,1 from the preceding group of verses, all of which are of a piece governed by 8,34: "He called...to Himself and said". Since the author uses the words "And He said to them" to begin 9,1, he seems to signal a recognition of the difference between 9,1 and what precedes it(3). Two structural factors, therefore, suggest that Mk 9,1 should be joined to some other verse(s) than the 8,38 (and its fellow verses). A suggestion regarding the logical function of 9,1 is now in order.

Mk 9,1 seems part of a unit, the beginning of which is 8,27 and the ending 9,1 itself. This unit is divisible into vv. 27-30, vv. 31-33 and vv. 34-38. The vv. 27-30 deal with the question of Jesus' identity and Peter's answer. The vv. 31-33 relate another concern of Jesus: His imminent rejection, suffering, death and resurrection. These verses are often seen as clarifying the unsuspected meaning of Jesus confessed by Peter in the preceding unit of verses. The vv. 34-38 touch upon a third concern of Jesus; the fate of those who want to follow Jesus. This unit proposes this fate and gives reasons why it is reasonable. The vv. 34-38 are a rather direct homiletic effort of Mark to move from the historical report about the fate of Jesus (vv. 27-33) to support of the Marcan community.

When one balances these three sections (vv. 27-30, 31-33, 34-38), one notes the heavier emphasis on the unpleasant note of suffering inexorably fashioning the fate of Jesus and anyone who wishes to follow Him. The stress is on the Passion events and the sufferings of the early Christians justify this emphasis. Yet there is the other phase, represented by resurrection, which is as clearly a part of Jesus' fate as is His death. It seems that 9,1, the promise of a proximate restablishment of God's power, restates this resurrection reference (31). It is a fitting ending to the unit and a good basis from which to launch the next unit, the transfiguration story, another form of encouragement to those whose fate includes self-renunciation and the cross.

A definition of the "kingdom of God come with power" is not discussed here. Rather it is hoped that the two factors noted earlier (the lack of *gar* in

8,38B to be *unecht*; Weiffenback thinks that 9,1 is naturally a conclusion to 8,27-30, an opinion similar to ours but reached by different means. V. Hassler (*Amen* [Zurich and Stuttgart 1969]), on the other hand, believes that 9,1 concludes the total complex 8,34ff. Indeed, once one identifies 9,1 as a freefloating logion, theories about 9,1 and what it relates to abound.

(3) Künzli (*ibid.*) thinks, as do many exegetes he cites, that source criticism has proved 9,1 to belong originally to another (unrecoverable) setting than that indicated by Mk; in this way, one at least avoids the apparent implication of the text that Jesus thought the coming of the Son of Man (= kingdom come in power) would occur during the lifetime of some of His contemporaries. M. Zerwick, *Untersuchungen zum Markus-Stil* (S.P.I.B., Rome 1937), seems to indicate that such verses as 9,1, which are introduced by "and he said to them" without any change of speaker, are joined to the previous verses by the craft of the Evangelist (38,60,67); in dispute with this in principle, though not expressing a judgement specifically on 9,1, is V. Fusco (*Parola e Regno* [Brescia 1980] 92-98, esp. 98 and footnote).

9,1 and the use of an introductory formula in 9,1) are seen as so separating 9,1 from 8,38 that one must search for another verse to which 9,1 can relate. Ending the pericope on a note of hope for the disciples parallels the predicted triumph in Jesus' forecast of the end of His life. This effort of Mark, to turn the history and meaning of Jesus to define and give meaning to the lives of his contemporaries, is his hallmark. Thus, 9,1 is the echo of the end of v. 31 and, like the end of v. 31, the final outcome of suffering and death promised in v. 31 and v. 34.

Rome Center of Liberal Arts
Loyola University of Chicago
Roma

John J. KILGALLEN, S.J.

Come si persuade Dio. Su Gal 1,10a

Le notevoli difficoltà di comprensione che ha sempre presentato l'espressione di Paolo in Gal 1,10a, certamente sproporzionate rispetto alla sua brevità, sono state da ultimo in parte appianate da un intervento di A. Feuillet(1). Quello che a ragione ha ribadito lo studioso, a seguito di H. Schlier(2), è la relazione tra la *interrogatio*(3) e ciò che immediatamente precede, la pronuncia cioè, da parte dell'Apostolo, dell'ἀνάθεμα contro coloro che annunziano un vangelo diverso da quello originariamente proclamato da Paolo e ricevuto dai Galati. Tale relazione, indiscutibilmente segnalata dall'iniziale ἄρτι γὰρ, è stata in genere trascurata dai commentatori, che hanno reso conseguentemente l'espressione paolina un problema a se stante, nello sforzo di trovare una soluzione ortodossa all'ardito πείθω rivolto a Dio(4). Questa viene individuata asserendo una omogeneità di significato tra πείθω e il verbo della successiva *interrogatio,* ἀρέσχειν(5): il senso di «piacere a Dio» è senz'altro più immediatamente comprensibile e meno duro di quanto non sia «persuadere Dio»; solo che in questo modo, per amore di concordismo, rischia di andare smarrita la *pointe* della domanda di Paolo. Per intanto la differente direzione semantica delle due *interrogationes* è a sufficienza segnata dalla disgiuntiva ἤ che introduce il secondo intervento(6) e d'altro canto con πείθω è senz'altro comportata l'intenzione di suscitare in qualche modo, attraverso l'argomentazione, una delibera da parte dell'uditorio (o di cambiarla), la qual cosa non vale per ἀρέσχειν(7). Va peraltro riconosciuto che i ten-

(1) «Chercher à persuader Dieu (Ga I 10a)», *NT* 12 (1970) 350-360; si veda ivi un resoconto della problematica relativa al nostro testo nella letteratura precedente.

(2) *Der Brief an die Galater* (Meyers Kommentar 7; Göttingen ³1962) 41-42.

(3) Si veda H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München 1960) parr. 767-770.

(4) Generalmente si è fatto ricorso ad una esplicazione in chiave stilistica, individuando, come in 1 Tim 4,3, in Gal 1,10a una sorta di *zeugma,* qui consistente nella dipendenza artificiosa di ἀνθρώπους e θεόν dall'unico verbo πείθω; propriamente il secondo oggetto (θεόν) verrebbe a dipendere dal successivo ἀρέσκειν. Agli autori menzionati da FEUILLET, «Chercher», 352-353, basterà aggiungere da ultimo F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (Freiburg ²1977) 63.

(5) Cfr. MUSSNER, *Der Galaterbrief,* 63: «die gedachte Antwort auf die Frage ἤ τὸν θεόν steht schon unter dem Einfluss des zweiten Verbums ἀρέσκειν: Selbstverständlich predige ich, um Gott zu gefallen».

(6) Così giustamente FEUILLET, «Chercher», 353. All'identità semantica delle due *interrogationes* si oppongono anche R. BULTMANN, art. πείθω, TWNT, VI (Stuttgart 1959) 2 e W. SCHMITHALS, *Paulus und die Gnostiker. Untersuchung zu den kleinen Paulusbriefen* (Hamburg-Bergstadt 1965) 39-40.

(7) Per intendersi basterà rifarsi alla distinzione aristotelica (*Rhet.* 1358b) correntemente ripresa in seguito, circa i tre *genera* della retorica: deliberativo, giu-

tativi di spiegazione dei commentatori fin qui succedutisi non sono del tutto ingiustificati se si considera la reale difficoltà di connettere logicamente Gal 1,10a a quanto precede.

Subito dopo avere pronunciato l'ἀνάθεμα e in evidente riferimento ad esso, Paolo chiede con enfasi: Ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; Quale allora il legame logico che intercorre tra l'ἀνάθεμα e la persuasione relativa agli uomini o a Dio? Non ci sembra che Schlier e Feuillet, che pure hanno colto acutamente la connessione esistente tra maledizione e *interrogatio,* siano stati in grado poi di renderne conto, rimanendo nei termini ristretti dell'argomentazione in quel punto. Ritenendo, con la maggioranza degli studiosi, che l'intervento di Paolo costituisca una ritorsione polemica contro coloro (i giudaizzanti) che lo accusano di persuadere gli uomini, Schlier afferma che l'Apostolo esprime qui la volontà non di ingannare questi («nein, Menschen beschwätzt er nicht»), ma, attraverso la maledizione, di accattivarsi il favore di Dio («er wolle sich Gottes Gunst erwerben»). Tuttavia il contenuto concreto di quest'ultimo è in ultima analisi da Schlier reso equivalente al successivo ἀρέσκειν(8). Feuillet sostiene che l'uscita di Paolo intende ribattere l'accusa lanciatagli dagli avversari di voler convincere, con una versione distorta del vangelo, non solo gli uomini ma Dio stesso della bontà della sua causa(9). Questo per Paolo sarebbe assurdo e la maledizione ha proprio la funzione di renderlo evidente(10). L'argomento dello studioso non è perfettamente chiaro su quest'ultimo punto, ma l'inferenza circa una seconda accusa (quella cioè di «persuadere Dio») alla base della reazione di Paolo non riesce convincente proprio per i suoi contenuti. Che senso avrebbe dire che Paolo cerca di persuadere Dio predicando la libertà dalla Legge, che pretende di «amener Dieu à adopter le point de vue même de Paul et à abandonner en conséquence la Loi qu'il avait autrefois édictée»? Ci pare che in questo modo si pretenda troppo sia da Paolo che dagli oppositori.

Senza ricorrere a simili supposizioni e soprattutto restando entro i confini dell'argomentazione paolina, ci sembra di poter venire a capo di questa *crux* della misura in cui si prendano in esame le direzioni semantiche che assume πείθω avente come oggetto θεός; ciò naturalmente al di fuori del *corpus* neotestamentario in cui Gal 1,10a costituisce l'unica attestazione.

1. τὸν θεὸν πείθειν

Non ci risulta sia stata intrapresa una ricerca su questa formula (e i contenuti che comporta) relativamente ben attestata nell'ambito della cultura letteraria classica. Evidentemente il suo impiego rientra nel campo terminologi-

---

diziario, epidittico; a πείθω corrisponde evidentemente il genere deliberativo, mentre ad ἀρέσκειν conviene maggiormente quello epidittico.

(8) *Der Brief an die Galater,* 42.

(9) Così già BULTMANN, πείθω, 2 e, con diversa motivazione (accusa da parte di gnostici), SCHMITHALS, *Paulus und die Gnostiker,* 40.

(10) FEUILLET, «Chercher», 354; a questa spiegazione sembre riallacciarsi J. BECKER, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8; Göttingen 1976) 15.

co riguardante i rapporti tra gli uomini e gli dei([11]). Al suo interno la formula può rivestire valenze semantiche che, se espresse altrimenti da un diverso vocabolario (παράγειν, κηλεῖν, ecc.), probabilmente conservano una specificità difficile da determinare se non ricorrendo all'analisi contestuale delle singole occorrenze. Il che va naturalmente al di là del nostro assunto, che propriamente consiste nel reperire, all'interno della documentazione che ci è disponibile, una corrispondenza alla forma e soprattutto alla funzione dell'espressione di Paolo in Gal 1,10a, limitando perciò l'analisi ai soli testi pertinenti.

Tale, ad esempio, non si rivela l'adagio da Suida (s.v. δῶρα) riferito ad Esiodo (fr. 272): Δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας e che occorre in Plat. *Rep.* 390e e, in forma differente ma sempre con l'espressa intenzione di riportare un detto tradizionale, in Eur. *Med.* 964([12]). I doni «persuadono» (= corrompono) gli dei. Anche se nel caso del frammento esiodeo si deve scorgere una espressione polare che va intesa nel senso della corruttibilità universale, in Euripide l'accento è posto climacticamente sul fatto che i regali persuadono fin gli dei: a tale convinzione si indirizza il biasimo di Socrate in Plat. *sec. Alcib.* 149-150 e l'irresponsabile consenso di Glaucone in *Rep.* 365a-366a. La 'persuasione' degli dei è dunque ottenuta per mezzo di δῶρα (sacrifici, ecc.): siamo al di là della formula di Paolo; né i contesti succitati offrono possibilità di relazionare una tale 'persuasione' a un tipo di maledizione, che è precisamente il problema che pone Gal 1,10a.

Oltre che con doni, gli dei possono essere persuasi dagli uomini altrettanto efficacemente e in maniera meno grossolana attraverso quel tipo di pressione che è la preghiera([13]), per quanto preghiera e sacrifici in vista della persuasione del dio vanno sovente assieme. Così in *Il.* I, 100 una ecatombe potrà placare e persuadere Apollo (ἱλασσάμενοι πεπίθοιμεν); in Esch. *Sup.* 527 Zeus viene implorato con πιθοῦ; secondo alcuni, attraverso le preghiere, gli dei possono essere persuasi a perdonare i crimini degli uomini, Plat. *Rep.* 366a (πείθοντες αὐτούς ἀζήμιοι ἀπαλλάξομεν). In ambito più vicino a Paolo sono da segnalare due testi interessanti di Giuseppe Flavio, *Ant.* VI, 93 in cui Samuele si incarica di scongiurare Dio (παρακαλέσειν τὸν θεόν) e di persuaderlo (πείσειν) a perdonare il popolo per aver preteso un re; *Ant.* VIII, 256: Roboam e la gente di Gerusalemme assediati invocano (τὸν θεόν ἱκετευόντων) Dio per ottenere vittoria e liberazione, ma non riescono a persuaderlo di mettersi dalla loro parte (οὐκ ἔπεισαν τὸν θεόν ταχθῆναι μετ' αὐτῶν)([14]). Preghiera e persuasione vanno dunque insieme. In qualche modo

([11]) Non ci interessa perciò la stessa formula se indicativa di relazioni tra divinità. Cfr. PIND. *Ol.* II, 80 (cit. da SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, 41); ID. *Ne.* V, 37.

([12]) Cfr. OVID. *Ars Am.* III, 653s: *Munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque / Placatur donis Juppiter ipse datis.*

([13]) Si può vedere per questo, ancora con qualche utilità, il libro classico di F. HEILER, *Das Gebet* (München 1920) 80-89.

([14]) L'uso in tal senso di πείθω con oggetto θεός continua occasionalmente presso i Padri. Cfr. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) ad voc., cui si aggiunga Ps. Clem. *Hom.* III, 64.

colui che si rivolge alla divinità cerca, o almeno spera, di piegarlo alle sue necessità o di ottenerne il perdono.

In ogni caso è ovvio il fatto che la persuasione del dio non può ottenersi con le tecniche discorsive della retorica, bisogna porre in atto strumenti quali la preghiera, l'invocazione e talvolta qualcosa di anche più costringente. Così in Plat. *Leg.* 909a-b apprendiamo di alcuni seduttori (15) che pretendono di potere evocare gli spiriti dei morti e promettono di persuadere fin gli dei, che riescono ad ammaliare per mezzo di sacrifici, preghiere e incantesimi (θεούς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπῳδαῖς γοητεύοντες). Con questo siamo in un altro campo; la pressione che si esercita sugli dei è qui di natura patentemente magica e si conosce la ricchezza tematica e terminologica del motivo del potere sugli dei nella letteratura di questo tipo (16). Altri due riferimenti a simili operazioni possono rivelarsi utili per la comprensione di Gal 1,10a. Il primo è ancora tratto da Platone, *Rep.* 364c in cui si allude forse ai medesimi incantatori cui ci si riferisce in *Leg.* 909a-b: «Se si vuol nuocere ad un nemico essi si impegnano, dietro una modesta retribuzione, a fare del male sia all'uomo dabbene come al malvagio, attraverso invocazioni e legami magici (ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις), poichè, a sentirli, essi persuadono gli dei a mettersi al loro servizio (τοὺς θεούς, ὥς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν)». Ottenuta la 'persuasione' degli dei, tali individui possono servirsene per nuocere, dietro compenso, a qualsiasi persona, imbrigliandola nei loro legami: gli dei sono così veri e propri servi degli incantatori. Questa accezione della formula τὸν θεὸν πείθειν contribuisce a chiarire un altro passo di Giuseppe Flavio e, in definitiva, la stessa espressione di Paolo. In *Ant.* IV, 123 chi parla è Balaam il quale, dopo il fallimento del primo tentativo di maledizione contro gli Ebrei, risoltosi nel contrario per opera dello Spirito di Dio, si accinge a riprovare edificando altari, offrendo sacrifici, εἰ πεῖσαι τὸν θεὸν δυνηθείην ἐπιτρέψαι μοι τοὺς ἀνθρώπους ἀραῖς ἐνδῆσαι. Balaam tenta di persuadere Dio perchè gli conceda di maledire gli Ebrei.

È forse possibile affermare che l'uso di πείθω con θεός come oggetto sia quasi tecnico per indicare un preliminare dell'operazione magica o imprecatoria vera e propria, come suggeriscono le ultime attestazioni. In ogni caso il brano di Giuseppe appena riportato ci sembra decisivo per l'interpretazione di Gal 1,10a, nella misura in cui fornisce un riscontro per l'apparentemente insolito legame tra la formula τὸν θεὸν πείθειν e l'ἀνάθεμα appena pronunziato da Paolo.

(15) Resta dubbia l'identificazione spesso sostenuta di questi personaggi con gli orfici. Cfr. ad esempio L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (Paris 1955) 70-71.

(16) Non abbiamo potuto svolgere una ricerca sistematica su tutto questo materiale ma è da ritenere che vi sia parecchio da ricavare per i nostri scopi. Cfr. ad esempio *Papyri Graecae Magicae* (ed. K. PREISENDANZ) I (Leipzig 1928) I, 54: [ἔχει γὰρ δύναμι]ν Πνούθεως λόγος πείθειν θεοὺς καὶ πάσας τὰ[ς θεάς. Per il motivo del potere magico sugli dei cfr. soprattutto A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Paris 1932) 281-328.

2. Ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τόν θεόν;

La duplice *interrogatio* sopravviene quasi inaspettata a concludere l'*exordium* dell'apologia di Paolo(17) iniziatasi bruscamente in Gal 1,6. La comparsa apparentemente ingiustificata di πείθω a questo punto è indizio sufficiente per ritenere che qui traspare, come si è avuta occasione di dire, una ritorsione dell'accusa rivolta a Paolo sicuramente negli stessi termini dagli avversari giudaizzanti(18). Di fatto l'Apostolo ha appena bollato negativamente gli oppositori con una pesante designazione: si tratta di «perturbatori» (ταράσσοντες, 1,7); rilanciando un'accusa che forse gli viene addossata, egli afferma che sono essi a voler stravolgere (θέλοντες μεταστρέψαι) il vangelo di Cristo. Accortamente Paolo rimanda la ripresa dell'accusa di 'persuasione' a un momento più tardi, dopo che ha già screditato agli occhi dei Galati i nuovi evangelizzatori. A questa denigrazione si accompagna un solenne ἀνάθεμα(19): si può dire che l'arsenale della retorica (e dell'intimidazione) è qui in gioco per la causa del vangelo(20)! Scagliato l'ἀνάθεμα Paolo può chiedere ironicamente(21): e ora, chi sto cercando di persuadere, gli uomini (come gli altri mi accusano) o non piuttosto Dio (a intervenire cioè, rendendo efficace la maledizione)?

L'espressione in Gal 1,10a non ci consente in alcun modo di caratterizzare la polemica antipaolina della missione giudaizzante(22) operante tra i Galati. Lo stesso verbo πείθω non sembra da investire di eventuali contenuti 'sofistici' rimproverati all'Apostolo(23); al minimo si indovina l'accusa di comportamento fraudolento nell'annuncio del vangelo, sostenuta dall'altra, implicita nella seconda *interrogatio*, di «piacere» agli uomini (cfr. 1 Tess 2,5-6). Insieme le due domande retoriche costituiscono un trapasso (anche per l'aspetto terminologico, si noti la forte opposizione 'uomini – Dio o Cri-

(17) Per l'epistola ai Galati come apologia si veda H. D. BETZ, «The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians» *NTS* 21 (1974-75) 353-379; J. P. SAMPLEY, «'Before God, I Do not Lie' (Gal. I. 20). Paul's Self-Defence in the Light of Roman Legal Praxis», *NTS* 23 (1976-77) 477-482.

(18) Anche a proposito di 2 Cor 5,11 R. BULTMANN, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes* (Symbolae Biblicae Upsalienses 9; Uppsala 1947) 13, sostiene che la formulazione è desunta dall'accusa degli avversari. Cfr. ID., *Der zweite Brief an die Korinther* (Meyers Kommentar 6; Göttingen 1976) 148.

(19) È dubbio se in Gal 1,9 si faccia riferimento ad una maledizione già in altra circostanza scagliata dall'apostolo.

(20) Per l'ambiguità dell'atteggiamento di Paolo relativamente alla possibilità di condurre una apologia con gli strumenti consueti del genere cfr. BETZ, «The Literary Composition», 378-379.

(21) Cfr. ad esempio H. R. RIDDERBORS, *The Epistle of Paul to the Church of Galatia* (London – Edinburgh 1954) 55: «The question... is not without its irony»; J. BECKER, *Die Briefe an die Galater*, 15: «Paulus setzt in sarkastichem Ton ein».

(22) Si conosce bene il pericolo di determinare l'ideologia degli oppositori di Paolo a partire da quanto ne dice l'Apostolo stesso; una tale operazione è naturalmente destinata a rimanere priva di conferme.

(23) A partire da altre espressioni in 2 Cor, troppo, ci sembra, ha ricavato in tal senso H. D. BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (Beiträge zur historischen Theologie 45; Tübingen 1972).

sto')([24]) alla sezione successiva dell'epistola, la vera e propria *narratio* (1,11-2,14)([25]), in cui Paolo stabilisce senza possibilità di smentite l'origine e l'autorità del suo vangelo. Per quest'ultimo non ha esitato a richiamare Kefa, ancora meno teme di maledire solennemente gli annunciatori di un «altro vangelo», persuadendo Dio a sanzionare irresistibilmente l'ἀνάθεμα!

Ci pare che questa possa essere un'interpretazione corretta di Gal 1,10a nella misura in cui è ristretta puntualmente nei suoi termini; solo che va ben avvertita la punta sarcastica dell'espressione, la quale, presa in se stessa e svincolata dal gioco verbale condotto su πείθω, non sarebbe assolutamente pensabile per un uomo convinto come Paolo della sovrana onnipotenza del suo Dio, in nessun modo scalfita dai tentativi dell'uomo per addomesticarla([26]).

*
* *

Solo dopo la stesura di questa nota abbiamo preso visione dell'atteso commentario di H. D. Betz([27]). L'autore riporta alcuni dei testi che abbiamo addotto nella nostra discussione. Rettamente afferma (p. 55) che l'espressione «persuadere Dio» «turns out to be a polemical definition of magic and religious quackery. This background means that we should take the questions as ironical and should expect an emphatic denial». Se concordiamo pienamente con la prima affermazione e sulla portata ironica della battuta di Paolo, non vediamo invece come tale ironia possa conciliarsi con un «emphatic denial». Secondo noi si tratta, al contrario, proprio di una affermazione enfatica. «E ora persuado gli uomini o Dio?»: la risposta implicita dovrebbe essere, come s'è visto, Dio (a dare cioè effetto all'ἀνάθεμα)*.

Via di Porta Latina, 17
00149 Roma

Francesco SARACINO

([24]) L'opposizione costituisce una chiave ermeneutica fondamentale per la comprensione dei primi due capitoli della lettera ai Galati, come si vede già in Gal 1,1. Per le antitesi e le espressioni polari nell'epistolario paolino cfr. F. SARACINO, «Forma e funzione di una formula paolina: Gal 3, 28», *RivBibl* 28 (1980) 385-406.

([25]) Si veda LAUSBERG, *Handbuch*, par. 288; BETZ, «The Literary Composition», 362-367.

([26]) Per l'uso fatto da Paolo della fraseologia magica si veda A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* (Tübingen [4]1923) 256-258.

([27]) H. D. BETZ, *Galatians.* A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Philadelphia 1979).

* Ringrazio per i preziosi suggerimenti la Prof. M. Laetitia Coletti, dell'Università di Roma.

L'emploi du coordonnant dans l'Épître de Jacques

Les coordonnants, en grec classique, assurent une fonction qui ne correspond qu'à l'un des emplois des 'particules'; dans la *koinè*, la combinaison des particules s'étant beaucoup réduite, pour diverses raisons(1), la relation de coordination devient la principale raison d'être de cette catégorie: ainsi, dans les grammaires du Nouveau Testament, *particules* et *coordonnants* deviennent des mots équivalents(2).

L'Épître de Jacques fait un usage abondant des coordonnants: les uns, comme καί, ἤ, ἀλλά, commencent le groupe qu'ils coordonnent; les autres, comme δέ, γάρ, οὖν, ne le commencent jamais. Cette observation nous a déjà servi pour définir, dans un ensemble syntaxique, la longueur minimale de l'élément(3); nous nous en servons, ici, pour classer les coordonnants: l'auteur de l'Épître de Jacques s'efforce en effet d'employer différemment coordonnant initial et coordonnant non initial.

1. Coordonnant initial et coordonnant non initial

Selon que le mot employé comme coordonnant est de la série καί, ἤ, ἀλλά ou de la série δέ, γάρ, οὖν, le coordonnant occupera dans le groupe coordonné une position *initiale* ou *non initiale*. La place, dans ce cas, est liée à une propriété du mot employé, propriété phonétique plutôt que syntaxique: le coordonnant initial fonctionne comme un proclitique et le coordonnant

(1) Cf. M. THRALL, *Greek Particles in the New Testament* (New Testament Tools and Studies 3; Leiden 1962) 1-9. L'a. souligne la diminution du nombre de combinaisons de particules, tout en remarquant que de nouvelles combinaisons apparaissent, et l'explique moins par une influence externe des autres langues, notamment sémitiques, que par une évolution interne, déjà observable dans la nouvelle Comédie, avec le *Dyscolos* de MÉNANDRE, en particulier, et qui se poursuit dans la *koinè*, de Polybe au Nouveau Testament, à Épictète, au Corpus Hermeticum.

(2) BLASS-DEBRUNNER (*Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, [Göttingen 141976]) consacre deux pages aux particules non coordonnantes (principalement ἄν) et douze aux coordonnantes; N. TURNER (J. H. MOULTON, *Grammar of New Restament Greek*, vol. 3, *Syntax* [Edinburgh 1963]) consacre un chapitre aux seules «co-ordinating particles», traitant ailleurs de la subordination et de ἄν modal.

(3) C.-B. AMPHOUX, «Vers une description linguistique de l'Épître de Jacques», *NTS* 25/1 (1978/4) 58-92; cf. en particulier la deuxième partie: La place du coordonnant et les catégories «non élémentaires».

non initial se place comme un enclitique, mais sans intervenir dans l'accentuation du mot tonique qui le précède(4). La question se pose de savoir comment la même relation, celle de la coordination, peut être assurée par deux séries de mots que la phonétique distingue si nettement.

Une place syntaxique unique. Comme nous l'avons montré(5), le coordonnant fait partie d'un élément syntagmatique qu'il ne suffit pas à constituer; s'il est de la première série, il commence cet élément; s'il est de la deuxième, il ne le commence pas; mais il est toujours une partie du premier élément de syntagme du groupe qu'il coordonne. Dans le cas le plus simple, l'ensemble coordonné ne comprend qu'un élément: le coordonnant fait alors partie de cet élément; mais, dans les ensembles plus complexes, le coordonnant se place dans l'élément de tête, même s'il n'a aucun rapport avec le mot principal de celui-ci. Le coordonnant marque ainsi le début d'un ensemble syntagmatique, sans nous informer sur sa longueur.

Deux spécialisations différentes. On pourrait penser que, si les coordonnants ont une place syntaxique unique, les deux séries, proclitique et semi-enclitique, sont équivalentes; cela semble vrai dans de nombreux textes; mais, dans l'Épître de Jacques, chaque série tend à se spécialiser, sans y parvenir tout à fait, celle des proclitiques pour la coordination à l'intérieur des phrases, celle des semi-enclitiques pour l'enchaînement des phrases. Or, si l'on tient compte de la qualité, depuis longtemps remarquée, du grec de cette œuvre, on peut penser que cette tendance observée n'est pas le fait d'un hasard, mais plutôt l'image d'une des possibilités qu'offrait la langue grecque, à ce moment de son histoire, c'est-à-dire, probablement, un peu avant le milieu du premier siècle de notre ère(6).

2. La coordination à l'intérieur des phrases

L'Épître de Jacques utilise quatre coordonnants à l'intérieur des phrases, pour coordonner des ensembles syntagmatiques, généralement de même nature, toujours de même fonction: καί, ἤ, ἀλλά, δέ. Le nombre d'incertitudes textuelles, très élevé dans le Nouveau Testament en général, l'est particulièrement pour certains mots comme les coordonnants: nous avons donc évité les chiffres quand ils n'étaient pas indispensables; ceux que nous donnons correspondent à une édition courante du Nouveau Testament, celle de Nestle(7).

(4) Sur la justification et l'explication de ces rapprochements, cf. J. D. DENNISTON, *The Greek Particles* (Oxford ²1954) LVIII-LX.

(5) Cf. note 3.

(6) Moins étudiée que d'autres textes du Nouveau Testament, l'Épître de Jacques reste une énigme, dont les solutions proposées sont diverses et contradictoires; nous avons cependant une préférence pour celle de G. Kittel, *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes, ZNW* 41 (1942) 71-105, qui situe l'œuvre à Jérusalem, vers 40; l'inspirateur en serait Jacques, le «frère du Seigneur», chef de la communauté de Jérusalem à cette époque, et le rédacteur, un helléniste sympathisant; l'œuvre serait donc antérieure aux premières épîtres pauliniennes, ce serait le texte chrétien le plus ancien.

(7) 25e éd., Stuttgart 1963; le texte est resté celui de la 1ère éd. (1898), avec un enrichissement de l'apparat critique. La 26e éd. (1979) présente le nouveau

1. De ces quatre coordonnants, καί est de beaucoup le plus employé; or, par son sens, καί s'oppose à chacun des trois autres: καί amène une accumulation, alors que ἤ, ἀλλά, δέ, chacun à sa manière, introduisent le deuxième terme d'une opposition. Καί est ainsi l'expression ordinaire de la coordination; mais celle-ci peut ne pas être exprimée: les groupes partageant la même fonction syntaxique sont alors *juxtaposés*, comme, au chapitre 3, par exemple, le sont les qualités des deux sagesses. Parmi les emplois très divers de καί nous retiendrons ceux qui nous paraissent caractériser la langue et le style de l'Épître.

Le couple. Jacques affectionne l'emploi coordonné de deux mots de même sens (καθαρὰ καὶ ἀμίαντος, 1,27; σοφὸς καὶ ἐπιστήμων, 3,13; πολύσπλαγχνος καὶ οἰκτίρμων, 5,11) et de même paradigme (τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, 1,4; ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ, 1,6; ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος, 1,14); les deux mots produisent alors la même idée en lui donnant plus de force. On trouve également, comme couple, deux mots de sens voisin, coordonnés pour exprimer un même groupe de personnes ou de valeurs, dans deux exemples caractéristiques: ὀρφανοὺς καὶ χήρας = πτωχούς (1,27), ὁ χρυσὸς καὶ ὁ ἄργυρος = ὁ πλοῦτος (5,3); c'est aussi par un couple que la divinité est parfois nommée: τῷ θεῷ καὶ πατρί (1,27), τὸν κύριον καὶ πατέρα (3,9) et peut-être θεοῦ καὶ κυρίου (1,1); c'est encore un couple, d'aspects verbaux cette fois, qui souligne la faculté intemporelle de l'homme à maîtriser toute espèce animale (δαμάζεται καὶ δεδάμασται, 3,7), tandis que la diversité des espèces est exprimée par deux couples juxtaposés: θηρίων τε καὶ πετεινῶν, ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων, καί étant ici renforcé par τε ce qui ne se rencontre pas ailleurs dans l'Épître. On trouve enfin des couples antithétiques (τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν, 3,11), avec, dans certains cas, le même souci d'homophonie que pour les couples de synonymes: εὐλογία καὶ κατάρα (3, 10), σῶσαι καὶ ἀπολέσαι (4, 12).

La parataxe. Rarement, à l'intérieur d'une proposition, καί lie plus de deux groupes. Les propositions coordonnées, au contraire, vont souvent par groupes de trois ou davantage; dans les récits, en particulier, où les événements, exprimés à l'aoriste indicatif, se suivent dans l'ordre chronologique :

ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι
καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον
καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν
καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο (1,11)

(cf. également 1,24; 2,23; 5,17-18). Dans les exhortations, on trouve, à l'occasion, plus de deux verbes de même morphème coordonnés par καί (ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε: 4,8); mais on trouve plus souvent un couple du type «fais cela et tu vivras», avec une apodose au futur coordonnée à une protase à l'impératif: αἰτείτω... καὶ δοθήσεται αὐτῷ (1,5,

---

texte courant qui est celui de *The Greek New Testament*, 3e éd., U.B.S. 1975, avec un apparat considérablement amplifié; pour Jacques, quelques minimes modifications ont été apportées au texte (nous en avons relevé huit) et aucune ne concerne la coordination.

cf. 4,7.7.10). En combinant plusieurs emplois paratactiques de καὶ, on obtient des phrases de ce genre:

προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας
καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν... (+ participiale)
καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα
καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος
κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. (5,14-15)

La parataxe, cependant, garde dans l'Épître une place modeste, se limitant aux cas les plus appropriés, ou se combinant, comme dans le dernier exemple, avec la subordination.

2. Beaucoup moins employé que καί, ἤ indique généralement une opposition entre deux possibilités: entre deux moments (σήμερον ἢ αὔριον, 4,13), deux attitudes (σὺ στῆθι ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου, 2,3), deux illustrations de la même idée (cf. 3,12; 4,11). Mais, si le premier terme est négatif, ἤ prend le sens cumulatif (comme *aut* en latin): οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα (1,17).

3. Ἀλλά s'emploie pour coordonner deux termes dont l'opposition n'est que formelle, le premier étant négatif et le second positif: οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος, ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου (1,25), μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν ἑαυτοῦ (1,26); dans ces deux exemples, l'attitude négative et l'attitude positive sont complémentaires.

4. Δέ enfin, contrairement à la tendance que nous avons notée au départ, se trouve fréquemment à l'intérieur des phrases, bien que semi-enclitique; δέ s'emploie principalement pour exprimer une opposition, non pas formelle comme ἀλλά, mais logique, entre deux termes contradictoires; chaque terme peut, ou non, être négatif et toutes les combinaisons se trouvent dans *Jacques*; mais on observera particulièrement le cas où la négation est dans le premier terme pour constater la différence d'emploi avec ἀλλά; voici quelques exemples de δέ dans *Jacques*, les deux termes étant successivement sans négation, avec négation dans le premier, puis dans le second:

2,10, ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταίσῃ δὲ ἐν ἑνί
2,11, εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις, φονεύεις δέ
2,16, εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν (...), μὴ δῶτε δέ αὐτοῖς...

Au verset 1,19, il existe un emploi de δέ, faiblement attesté dans la tradition manuscrite, non retenu dans les éditions actuelles, mais qui pourrait être ancien: ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς *δὲ* εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν, le second δέ, celui que nous soulignons, est attesté en grec par deux mss médiévaux, 1852 et 1891, connus pour leurs nombreuses variantes anciennes([8]); d'autre part, certaines traductions anciennes

([8]) Les variantes de ces deux mss sont données pour la plupart dans l'apparat de H. VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments*, II Text (Göttingen 1913). Les deux mss ne font pas partie du même groupe, ils n'ont en commun, pour *Jacques*, qu'un petit nombre de variantes caractéristiques (cf. C.-B. AMPHOUX, *Quelques témoins grecs des formes textuelles les plus anciennes de l'Épître de Jacques: le groupe 2138*, à paraître); 1891 fait souvent cavalier seul, et

ont ici un coordonnant sans en avoir à côté du deuxième βραδύς: en particulier le *Speculum* du Pseudo-Augustin (it^m), à la base du type de texte S de la Vieille Latine, dans l'édition de Beuron, et quelques mss de la Bohaïrique. La variante est intéressante en ce qu'elle renforce le lien entre les deux premiers termes, dont la symétrie est évidente, alors que le troisième se situerait sur un autre plan — on pourrait y voir une subordonnée après un couple de principales —; mais les deux premiers termes expriment des attitudes complémentaires et non opposées, δέ aurait donc ici une valeur différente de celle que nous avons observée: l'absence de coordonnant est donc plus vraisemblablement primitive, sa présence explicitant, secondairement, une analyse que nous faisons volontiers nôtre.

Dans l'enchaînement des subordonnées δέ est parfois en concurrence avec καί dans la tradition manuscrite, pour un même lieu variant; ainsi, en 2,3: (ἐὰν εἰσέλθῃ... ἀνὴρ... ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχός...), ἐπιβλέψητε *δέ* ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπράν, et en 2,6: (ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν...), εἴπῃ *δέ* τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν.

Dans ces phrases, *δέ* n'exprime pas une opposition, mais plutôt lie des procès dans leur ordre chronologique: la concurrence avec καί se justifie donc; cependant, la qualité de l'attestation des deux δέ (9) ne permet pas, cette fois, de considérer δέ comme secondaire; on trouve donc, dans *Jacques,* des exemples de δέ à l'intérieur des phrases avec valeur «continuative»; mais il s'agit de cas de parataxe, et, dans ce cadre limité, d'une extension d'un emploi de δέ comme lien entre des phrases (cf. infra).

Δέ est donc largement employé à l'intérieur des phrases, mais il y est le

---

1852 présente un curieux texte, constellé de variantes très probablement anciennes, mais appartenant tantôt à un type, tantôt à un autre, les apparentements changeant deux ou trois fois au cours de l'Épître. Nous remercions R. Kieffer d'avoir mis le texte de ce ms d'Uppsala à notre disposition. Pour les versions latines, nous utilisons la grande édition *Vetus Latina* de Beuron (Herder-Freiburg depuis 1949; *Jacques,* 26/1, 1956, ed. W. THIELE) qui distingue, pour notre texte, deux types de texte antérieurs à la Vulgate, S, le plus ancien mais lacuneux (attesté en particulier par it^m) et F, plus récent mais complet, principalement représenté par it^ff. Pour les versions coptes, nous disposons d'une réimpression de G. HORNER (*Coptic Versions of the New Testament,* 11 vol., Oxford 1898-1922, reprint 1969); pour les versions syriaque et arménienne, en l'absence d'éditions récentes, nous utilisons les trois traductions latines, avec apparat, de L. LELOIR, publiées dans *Le Muséon* 83 (1970) 189-208.

(9) Il ne semble pas, en critique «externe», que καί ait quelque chance d'être une variante plus ancienne que δέ, dans aucun des deux passages: en 2, 16, καί est attesté par des témoins relativement tardifs du type de texte «alexandrin» (A02 Ψ044 33 81 1739) et un ms plus indépendant, K018; on retrouve ces témoins, sauf Ψ044 et 1739, soutenus cette fois par ceux du type de texte «byzantin» pour attester καί en 2, 3. Mais aucun témoin ancien, aucune version ne vient confirmer καί; au contraire, le latin, avec «autem» sans variante en 2, 16 et dans le vieux latin en 2, 3, confirme plutôt l'ancienneté de δέ, et le passage de δέ à καί dans la tradition textuelle; en cette occasion, la tendance à la spécialisation des proclitiques et des semi-enclitiques s'est encore renforcée au cours de la transmission du texte. (Sur notre manière de noter les onciaux grecs, cf. note 11).

seul coordonnant semi-enclitique; les proclitiques sont à la fois plus nombreux et plus variés. Καί, très abondant, apparaît comme la forme non marquée de la coordination, ἤ, ἀλλά, δέ le remplaçant lorsque intervient une modalité (comme la négation) ou une valeur particulière du coordonnant.

5. Καί s'oppose encore à deux particules «pré-coordonnantes» qui se placent dans le premier de deux groupes coordonnés: μέν (3,17, πρῶτον μέν... ἔπειτα), semi-enclitique en voie de disparition, et τε employé deux fois dans l'Épître (3,7, τε καί, cf. § 2.1), survivance des particules enclitiques, lui aussi en voie de disparition, sauf quand il se présente combiné à la négation (cf. 3,12; 5,12) pour former alors un nouveau coordonnant proclitique qui peut se mettre indifféremment dans l'un ou l'autre des termes coordonnés.

3. L'enchaînement des phrases

Les coordonnants semi-enclitiques sont de loin les plus employés dans l'Epître de Jacques, pour l'enchaînement des phrases, fréquemment exprimé: les plus courants sont δέ, γάρ (15 emplois) et οὖν (5 emplois); on trouve aussi μέντοι (2,8) et, dans certains mss, τοίνυν (2,24, mais il s'agit probablement d'une addition), enfin, la particule enclitique νυν dans la locution ἄγε νυν (4,13; 5,1), bien qu'elle se confonde, dans les éditions et dans les ouvrages de référence, avec l'adverbe νῦν, non coordonnant, qui se trouve une fois dans *Jacques* (4,16). On a peut-être quelques exemples de proclitiques: probablement ἀλλά (2,18), ἤ (4,5) étant au contraire plutôt à analyser comme coordonnant à l'intérieur d'une phrase; mais surtout, on ne trouve aucun emploi de καί pour lier des phrases entre elles, ce qui, compte tenu de la fréquence d'emploi de ce coordonnant, est un de nos arguments majeurs pour parler d'une tendance à la spécialisation des proclitiques et des semi-enclitiques. Enfin, certains mots, comme διό, εἶτα et peut-être ἰδού, servent à l'enchaînement des phrases, sans être à proprement parler des coordonnants.

1. Le coordonnant le plus usuel pour lier des phrases est δέ. Il cumule certaines valeurs de δέ, ἀλλά et καί à l'intérieur des phrases; c'est l'enchaînement non marqué, en concurrence directe avec l'asyndète, plus fréquente que l'enchaînement exprimé, si l'on considère l'ensemble de l'Épître, mais réduite et parfois totalement exclue dans certaines parties du texte. Le plus souvent, δέ lie deux phrases ou groupes de phrases et non davantage; on peut distinguer deux valeurs principales: ou bien la seconde phrase exprime une idée qui complète celle de la précédente et elles forment alors un couple lié; ou bien la seconde phrase s'oppose à la précédente et elles forment ensemble un couple antithétique.

Le couple lié. Reprenant la valeur, faible, de καί à l'intérieur des phrases, δέ est ici une simple 'continuative'; mais, dans le discours exhortatif, il intervient pour lier une nouvelle exhortation qui suppose la précédente déjà réalisée par le destinataire: la particule accompagne donc une progression logique dans le discours. Cette valeur apparaît plusieurs fois au chapitre 1, sur lequel nous allons revenir (cf. infra § 3.1). Au chap. 2, δέ, dans l'anecdote et le récit, apparaît deux fois pour lier les termes d'un couple, mais il

s'accompagne alors d'un καί dit «adverbial» que nous laisserons de côté dans la présente étude; δέ coordonne leurs prédicats respectifs: 2,25 ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη...; (faisant écho à 2,21, Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη...;); l'autre exemple lie deux propositions dans une phrase où l'on a vu un autre emploi interphrastique de δέ (§ 2.4): ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ... ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος..., εἰσέλθῃ *δὲ καὶ* πτωχός. Dans ces deux exemples, il est encore possible de voir un couple; mais il arrive que la valeur continuative de δέ soit plus faible encore et introduise seulement un nouvel argument (2,20), une nouvelle assertion (3,18) ou même simplement une citation (2,23).

L'antithèse. Proche de la valeur de δέ à l'intérieur des phrases, l'antithèse, abondamment attestée, peut être de plusieurs sortes: elle peut opposer deux sujets qui expriment des idées contraires, comme les deux sagesses (οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη... ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία...3,15-17), ou qui opposent Dieu et les destinataires (οὐκ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχούς... ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν... en 2,5-6; εἷς ἐστιν νομοθέτης καὶ κριτής... σὺ δὲ τίς εἶ...; en 4,12). Elle peut aussi porter sur les prédicats d'un même sujet: εἰ νόμον τελεῖτε βασιλικόν... καλῶς ποιεῖτε· εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε (2,8-9). L'antithèse peut enfin n'être que formelle, δέ retrouve alors la valeur d'ἀλλά en cours de phrase:

5,12, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανόν, μήτε τὴν γῆν, μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ.

Le chapitre 1 présente à cet égard un ensemble remarquable de valeurs de δέ qui mérite une attention particulière(10). Le chapitre est en effet construit sur deux couples d'exhortations adressées à tous les destinataires de l'Épître: «réjouissez-vous (...) et devenez parfaits» (v. 2 à 4), en substance, d'une part, et «recevez la parole... et accomplissez-la» (v. 21 et 22), d'autre part. Autour de chaque couple se trouvent deux développements, construits chacun en antithèse, avec un terme négatif, lui-même développé ou illustré, et l'autre positif, représentant l'idéal selon l'auteur; pour le premier couple d'exhortations, nous avons: le frère qui manque de sagesse (5-8), le frère modeste et le riche (9-11); pour le second couple, celui qui parle avant d'écouter (13-20) et celui qui écoute sans accomplir (23-24). Chaque grande partie (2-12, 13-25) commence par un rappel du contexte d'épreuves et de tentations dans lesquelles se situe ce discours: ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις (v. 2), πειραζόμενος (v. 13); chaque partie se termine par une parole d'espoir, en forme de conclusion simple dans la première (v. 12), en forme d'antithèse dans l'autre (26-27). Δέ s'emploie pour lier les deux exhortations des couples principaux (4 et 22), pour les antithèses, sauf en conclusion (6, 10, 19 et 25), pour introduire les cas de la première partie (5 et 9), tandis que la seconde, dont un cas précède le couple d'exhortations, utilise

(10) Nous avons consacré une publication à ce problème: cf. C.-B. AMPHOUX, «Une relecture du chapitre 1 de l'Épître de Jacques», *Bib* 59 (1978) 554-561. Nous donnons seulement ici, à la page qui suit, une présentation schématique du chapitre.

διό au début du couple exhortatif et ὅτι au début du deuxième cas; enfin, secondairement, δέ s'emploie au début du long développement qui ouvre la seconde partie (v. 13b-19a); mais, en raison de la complexité de la pensée, dans ce passage, δέ alterne avec deux équivalents, εἶτα qui marque la continuité entre les versets 14 et 15, puis le parallélisme μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί (v. 10) et ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί (v. 19a), qui exprime l'antithèse secondaire des versets 14-15 et 17-18, à l'intérieur du développement; quant aux versets 17 et 18, ils n'ont pas de particule pour les lier. Dans tout ce chapitre, l'asyndète a un rôle très réduit: on la trouve, outre la fin du développement 13b-19a, au début de chaque unité (2 et 13), dans la première conclusion (v. 12) et dans la seconde (26-27) qui sert en même temps de transition vers les chapitres suivants.

Schéma du chapitre 1 de l'Épître de Jacques

versets			
2-3	A	(+)	Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε... ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις...
4		(++)	ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω...
5	B	(+)	εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω... καὶ δοθήσεται αὐτῷ.
6-8		(−)	αἰτείτω δὲ... μηδὲν διακρινόμενος. (image). μὴ γὰρ οἰέσθω... ὅτι λήμψεται
9	B	(+)	καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ,
10-11		(−)	ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, ὅτι (image)... μαρανθήσεται.
12	C	(+)	Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι... λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.
13	B	(−)	Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι.
14-15		(−)	(−) ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν... (−, δέ). (+) ἕκαστος δὲ πειράζεται... (+, εἶτα), (+, δέ). Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί.
17		(+)	(+) πᾶσα δόσις ἀγαθὴ... (ἐστιν) ἀπὸ τοῦ [θεοῦ]...
18			(+) βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας...
19a			Ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί.
19b-20		(+)	ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι...

21 A { (+) Διὸ ἀποθέμενοι... δέξασθε τὸν λόγον
22 (++) γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ ακροαταὶ μόνον

23-24 B { (−) ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς... καὶ οὐ ποιητής, οὗτος (image)
25 (+) ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον... (−, οὐκ/+, ἀλλά,) οὗτος μακάριος... ἔσται

26 C { (−) Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι (−, μή/+, ἀλλά), τούτου μάταιος ἡ θρησκεία
27 (+) θρησκεία καθαρὰ... αὕτη ἐστίν,
(+) ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας...
(−) ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.

A: exhortations principales
B: développements antithétiques
C: conclusions
(−) indique une séquence de sens négatif (elle comporte en général une négation)
(+) indique une séquence de sens positif
(++) indique une séquence de sens positif articulée avec une autre de même sens et venant la renforcer.

2. Moins employé que δέ, γάρ se rencontre assez fréquemment, surtout dans les trois premiers chapitres (14 des 15 emplois de Nestle, et 8 des 13 lieux variants où γάρ est mal assuré). Généralement explicatif, γάρ a cependant une valeur souvent affaiblie: il s'emploie pour introduire une assertion ou une anecdote proverbiale qui tiennent lieu d'argument; si raisonnement il y a, celui-ci est toujours sommaire, limité à quelques lignes directrices; γάρ n'a pas un sens franchement causal, il introduit plutôt une référence à une autorité autre que la sienne et sans doute reconnue par les destinataires: celle de l'Écriture (2,11), celle de l'expérience (1,6; 1,24), les deux combinées (1,11), celle de la théologie (1,13) etc. On trouve, parfois, plusieurs «explications» rassemblées: ou bien elles sont en série (2,9-13), chaque nouvelle phrase s'enchaînant à la précédente, et ont l'aspect d'un vrai raisonnement; ou bien elles se trouvent en parallèle, se suivant dans le discours, mais sans rapport entre elles et s'enchaînant à la même phrase; ainsi cet étonnant exemple:

1,6-7 αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος.
(1) ὁ *γὰρ* διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης...
(2) μὴ *γὰρ* οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὅτι λήμψεταί τι...

La première phrase introduite par γάρ contient une anecdote (celui qui doute est comme la vague marine...) et la seconde une mise en garde contre les dangers du doute (un tel homme ne recevra rien du Seigneur:...), qui est bien une «explicative», si l'on ne tient pas compte de la précédente, mais qui, lue après l'anecdote, ressemble plutôt à une conclusive. Un tel parallélis-

me est unique dans l'Épître; mais on trouve en 1,11 et 23-24 des exemples voisins, avec γάρ introduisant une anecdote à l'intérieur d'une mise en garde introduite elle-même par ὅτι.

3. Contrairement à γάρ, οὖν se rencontre uniquement dans les deux derniers chapitres (5 emplois dans Nestle et 4 lieux variants où οὖν est attesté): par cette répartition, la concurrence est systématiquement évitée; on aurait admis un οὖν en 1,7 (cf. supra), alors qu'en 4,4 γάρ aurait très bien convenu:

οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν; ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται.

La seconde phrase explique la première plutôt qu'elle ne conclut un raisonnement; qui se poursuit après elle (cf. infra § 3.5); mais, ce dernier exemple mis à part, οὖν introduit une formule de conclusion (4,17) ou une exhortation qui marque l'aboutissement d'une démonstration: 4,7, après 1-6 (ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ) et 4,10, en écho, un peu plus loin (ταπεινώθητε οὖν(?) ἐνώπιον κυρίου), où οὖν n'est ni assuré (un seul témoin ancien, S01 ([11])), ni nécessaire; 5,7, après 4,11 - 5,6 (μακροθυμήσατε οὖν), puis, en écho, 5,9, un peu plus loin (μακροθυμήσατε οὖν(?) καὶ ὑμεῖς), où οὖν, mal assuré (quelques témoins «alexandrins»: P⁷⁴ S01 L020...), ne s'impose pas; enfin 5,16, après 5,12-15 (ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας).

4. Il reste deux semi-enclitiques composés, dont un seul est assuré, et qui ne se rencontrent qu'une fois, au chapitre 2: μέντοι (2,8) fonctionne comme un équivalent de δέ, pour marquer une grande articulation entre deux groupes de phrases (5-7 et 8-13) dans lesquelles δέ est déjà employé pour exprimer une antithèse (v. 5 et 9, cf. § 3.1); quant à τοίνυν, après ὁρᾶτε en 2,24, il appartient à une langue soignée: le Nouveau Testament n'en contient que trois autres exemples, un chez Luc, un chez Paul, un dans l'Ép. aux Hébreux; il conviendrait ici avec un sens conclusif, à la fin d'un chapitre qui utilise d'autres particules composées ou combinaisons de particules ([12]); mais sa pré-

([11]) Nous notons les onciaux grecs en associant à la lettre qui les désigne habituellement dans les apparats, leur numéro, commençant toujours par 0 (zéro), pour les distinguer des minuscules, dans la liste de Gregory (C. R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testamentes,* vol. 3; Leipzig 1909); pour le Sinaïticus, on utilise plutôt la lettre 'aleph' que l'on remplace parfois par S pour des commodités typographiques.

([12]) M. THRALL (op. cit., p. 98) ne considère pas τοίνυν comme une particule composée, alors que, selon elle, μέντοι l'est. Sous réserve de cette distinction qui nous paraît un peu arbitraire, M. THRALL (p. 8-9) se livre au calcul que voici: pour 120 pages de Polybe, on trouve 13 combinaisons différentes de particules; dans *Actes,* pour 74 pages, on en trouve 8, ce qui équivaut à la même proportion d'une combinaison pour 9 pages; chez Paul, la proportion est du même ordre (12 pour 110 pages); elle est en revanche plus élevée pour *Hébreux* (9 pour 20 pages); pour *Jacques,* on a deux combinaisons, δὲ καί et μέντοι, toutes deux attestées seulement au chapitre 2. Si ces chiffres peuvent s'interpréter aussi simplement que le pense l'a., il y aurait là un nouvel indice de la qualité littéraire de la langue de l'Épître de Jacques, au moins de son chapitre 2, puisque la proportion de combinaisons différentes de particules est de 2 pour 9 pages, soit de l'ordre de celle des textes précédemment cités.

sence primitive n'est pas certaine: la particule fait défaut dans la plupart des témoins anciens(13).

5. Ἠ et ἀλλά: on trouve une fois dans l'Épître chacun de ces deux coordonnants proclitiques après une ponctuation forte; ces emplois sont-ils une nouvelle limite de la tendance à spécialiser l'emploi des proclitiques et celui des semi-enclitiques? Il ne semble pas: ἀλλά apparaît dans une locution figée introduisant une objection au style direct (2,18, ἀλλ' ἐρεῖ τις); dans cet exemple, ἀλλά, proche de son sens étymologique (de ἄλλος), se trouve à la limite entre le coordonnant qu'il est déjà et le pronom qu'il n'est plus. De son côté, ἤ pose en 4,5 un problème de limite de la phrase: ἤ commence une nouvelle *intonation* de phrase, mais continue syntaxiquement la phrase commencée en 4,4a et interrompue par l'incidente 4,4b; voici ce passage, avec des crochets indiquant les débuts et les fins de phrase:

(4a) [οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν;

(4b) [ὅς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται.].

(5) ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει· (...)

Ἠ est ici un cas particulier de coordination, à l'intérieur de la phrase.

4. Conclusion

L'emploi du coordonnant dans l'Épître de Jacques est intéressant à bien des points de vue. Sur le plan linguistique, tout d'abord, l'Épitre est un bref échantillon de discours, écrit en période florissante de la *koinè*, par un auteur qui, sans être atticisant, a des préoccupation de qualité de style et spécialement de concision. L'utilisation des coordonnants s'en ressent: la régularité et la clarté de leur emploi peut être le signe d'une application jusque dans les détails, tandis que le faible nombre de combinaisons de particules, l'affaiblissement de la causalité de γάρ, certains emplois paratactiques de δέ et καί, montrent que l'auteur utilise la langue de son temps et de son milieu culturel.

(13) Un document inédit, préparatoire à un projet de grande édition critique du Nouveau Testament, à commencer par les Épîtres Catholiques (malheureusement en sommeil actuellement), et contenant l'apparat des témoins grecs pour 25 lieux variants, que J. Duplacy eut l'obligeance de mettre à notre disposition pour un travail de classement des états grecs du texte de l'*Épître* (cf. C.-B. Amphoux, «Les mss grecs de l'Épître de Jacques d'après une collation de 25 lieux variants», *RHT* 8 [1978] 247-276), nous renseigne en particulier sur les témoins de la présence et de l'absence de τοίνυν en 2, 24: aucun des trois groupes que nous avons pu reconnaître comme contenant des variantes anciennes (groupe 614 ou 2138, groupe 1739 et le couple B03-1852, outre les témoins «alexandrins» contenant notamment P74 S01 A02 C04) n'atteste la présence de τοίνυν; cependant, sa rareté dans le Nouveau Testament peut laisser planer un doute sur le caractère secondaire de sa présence qui, de surcroît, serait un exemple unique d'addition de ce mot retenue par le type de texte «byzantin» (ce que permet de constater le *Tameion kainès Diathèkès* [Athènes 1977] concordance de poche du Nouveau Testament faite sur le Texte Byzantin, encore lu en Orient).

Sur le plan de la critique textuelle, des remarques philologiques sur les emplois sûrs peuvent nous aider à refuser ou à adopter un coordonnant, dans les nombreux lieux variants où leur emploi est incertain; mais de tels arguments ne peuvent être examinés qu'en relation avec ce que les attestations manuscrites nous permettent d'entrevoir sur l'histoire de la transmission du texte. Sur le plan littéraire, enfin, l'étude des coordonnants se montre fructueuse: on retiendra, en particulier, la cohérence et la concision du chapitre 1, généralement lu, au contraire, comme une collection de pensées plus ou moins indépendantes; la plus grande qualité littéraire du chapitre 2, dont la présence de combinaisons de particules pourrait être un signe; la répartition, enfin, de γάρ et οὖν dans deux parties distinctes de l'Épître, γάρ dans celle qui cherche à convaincre, οὖν dans celle qui tire la leçon et propose une attitude, nouvelle ou plus constante. Une telle maîtrise est en tout cas révélatrice de l'habileté à manier la langue grecque dans une des toutes premières communautés chrétiennes.

Christian-Bernard Amphoux

C.N.R.S.
Institut de Recherches et d'Histoire des Textes
40 Av. d'Iéna
75116 Paris

RES BIBLIOGRAPHICAE

John and the Synoptics

The year 1979 saw the publication of two interesting and important books, each entitled *Jean et les Synoptiques*, the one by Monsignor de Solages and the other by Professor Frans Neirynck(1). Although very different in method and approach, together or individually they represent a substantial and significant demurral from the still widely held view that John wrote without knowledge of the Synoptic Gospels. Both Neirynck and Solages are strongly of the opinion that the Fourth Evangelist knew the Synoptics or, in the case of Solages, at least Mark. But on the question of whether he employed them in the composition of his Gospel they differ widely. Neirynck believes that he did and that a great deal remains to be said on the subject of the redactional use of the Synoptics by the Fourth Evangelist. Solages, on the other hand, sees John's disuse of the Synoptics, despite the fact that he knew at least Mark, as a problem to be explained.

I

Solages' work is a wonderful combination of complexity and simplicity. The complexity of the book consists in his effort to marshall and measure the actual extent of the agreement between John and the Synoptics, both over the extent of the Gospels and in individual pericopes; the simplicity in his explanation of why, if John knew the other Gospels, he did not use them as sources.

Part One, entitled "Jean n'utilise pas les Synoptiques comme Source," begins with an effort simply to identify those verses of John which may reasonably be said to be paralleled in the Synoptics. These are displayed in a table of columns (pp. 4-20) in which every verse of John is given down the left hand side and every Synoptic verse that could be considered a parallel is noted under the respective Gospel and across from the Johannine verse. Many of the corresponding verses of the Synoptics are bracketed or framed to indicate they are not in the same wording or not in the same order as their Synoptic counterparts. Not surprisingly, most pages are largely blank. Solages observes (p. 21) that one cannot fail to be struck by the relative

(1) Mgr. DE SOLAGES, *Jean et les Synoptiques* (Leiden 1979; Brill); Frans NEIRYNCK, with the collaboration of Joël DELOBEL, Thierry SNOY, Gilbert VAN BELLE, Frans VAN SEGBROECK, *Jean et les Synoptiques: Examen Critique de l'exégèse de M.-É. Boismard* (BETL 39; Leuven 1979; University Press).

paucity of such correspondences as compared with those among the Synoptic Gospels. Moreover, such correspondences as exist are usually isolated rather than continuous. Totaling the corresponding verses, Solages concludes that of the 868 verses of John 153, or 17.6%, have Synoptic counterparts. He might have noted that this would compare with upwards of 90% of Marcan verses having Matthean counterparts. (Allan Barr, *A Diagram of Synoptic Relationships* [Edinburgh 1938] 3, indicates 609 of Mark's 662 verses have Matthean counterparts). Even such a figure as Solages proposes for John and the Synoptics is really not comparable to the figures for Mark and Matthew, however, for the incidence of verbatim agreement or near agreement is much greater in the latter case than in the former. Nevertheless, Solages performs a useful service in quantifying Johannine–Synoptic relationships in this way. He dramatizes the obvious but significant fact that most of what John contains is simply not found in the Synoptics and vice versa. Perhaps the extent of agreement in the passion and resurrection narratives lessens the impact of this fact, even on the sophisticated reader.

After this useful inventory of Johannine and Synoptic content, Solages turns to a comparison of the order of verses in passages which correspond (pp. 23-27). For good reason the passion is examined in greatest detail. A table (p. 24) compares the order of corresponding verses in the passion narratives of John and Mark. Mark and John frequently have the same verse sequence in the passion where they correspond, but this sequence is sometimes broken or interrupted by omissions or dislocations on one side or the other. There are, of course, significant parallels outside the passion narrative, especially in John 6, where Jesus first feeds a multitude then walks on the sea.

Particularly useful is Solages' effort to quantify, i.e., set a percentage value on, the verbal agreements between John and the Synoptics in the passion, John 6, and certain common logia (pp. 27-66). To spread the linguistic net as wide as possible, Solages uses three categories of agreement: verbatim agreement (abbreviated I); equivalent words (i.e., same root, but different inflexion; abbreviated E); and synonyms (abbreviated Σ). He finds, for example, that through John's entire passion narrative (chapters 18–19) there is a 15.5% agreement with Mark (i.e., the total agreement comprising categories I, E, and Σ). That percentage of agreement rises to 33.3% if only the corresponding verses are considered (p. 27). This compares with Luke's percentages of 65.2 in relation to Mark for the entire passion and 66.6 for the corresponding passages or verses. With Matthew/Mark those percentages are 65.2 for the passion as a whole and 70.0 for the corresponding verses. In the case of traditions within the Synoptics known to be independent (i.e., the Beelzebul accusation of Lk 11,14-15.17-23, from Q; and Mk 3,21-30) the percentages of agreement are, on the same terms, somewhat higher than those between the passion narratives of Mark and John. Solages can think of no better proof of the independence of their passion traditions.

As a kind of test case, Solages conducts an extensive comparison of the wording of John 6,1-21 (feeding and walking on the water) and the corresponding Synoptic passages (pp. 30-49), which constitute the longest continuous parallels outside the passion. The result is a maximal 27.2% agreement

(bear in mind this passage corresponds to the Synoptics throughout), somewhat lower than in the corresponding parts of the Passion. The percentage of identical agreement (I) is only 13.9%. The identical agreement is only a little more than one-half of the broader agreement, and both are relatively low. This is exactly what one would expect to find in independent but parallel traditions. Moreover, the verbatim relationship of Matthew or Luke to Mark is generally more than twice as strong as the verbatim relationship of either Matthew or Luke to John, again a token of the independence of the Johannine traditions (p. 50).

The comparison of a series of logia (Jn 4,44; 5,23b.29; 6,51; 8,51[52]; 12,23b.25.26; 13,16.20; 14,25-26.31; 15,19b.20a.20b-21.26.27; 16,23) yields similar results (pp. 50-66). None of these logia occur in the same context in John and Mark, an indication that John does not follow Mark. In those cases in which the verbal correspondence seems quite high (e.g. Jn 13,20 and Mk 9,37), the logia are relatively brief and the correspondences might easily result from memory, and in any event are not sufficient to prove literary dependence.

Solages begins the second part of his work ("Jean connaît la Tradition synoptique", pp. 67-185) with the confident assertion that although John does not use the Synoptics as sources, he nevertheless knows the Synoptic tradition. Because the percentage of resemblance is usually stronger between John and Mark than between John and the other Synoptics, and because Mark as the most ancient Gospel could scarcely have been ignored by John, Solages first studies the relation between John and Mark. Despite the fact that the overall percentages of verbal agreement between John and Mark are not great, there are some pericopes in which they are sufficiently high to be difficult to explain apart from John's knowledge of Mark. Already the higher percentage of agreement in the corresponding passages of the passion has been noted. In several episodes of the passion the degree of agreement rises even higher: the Mocking of Jesus (Jn 19,2-3 = Mk 15,16-19); the Crucifixion (Jn 19,16-19 = Mk 15,33-39); the Cleansing of the Temple (Jn 2,13.15.16.18[19] = Mk 11,15.17.28; 14,58); the Anointing at Bethany (Jn 12,1-8 = Mk 14,1-9). The percentage of total agreement (I + E + Σ) between John and Mark in these passages ranges between the upper 40's and the lower 60's, i.e. closer to the percentages between Mark and Matthew or Luke in corresponding passages of the Synoptics than to the much lower percentages of the independent traditions as represented by the Beelzebul accusation in Mark 3,21-30 and Lk 11,14-15.17-23 (Q). Solages concludes that such passages as these reflect John's direct knowledge of Mark. Looking again at the feeding stories of Mark and John (pp. 98f.), which on grounds of wording did not seem to require a literary relationship, Solages observes that they contain exactly the same numbers: two hundred denarii, five loaves and two fish, five thousand men, twelve baskets. He concludes that this agreement indicates John's knowledge of Mark.

Comparisons of data held in common between Matthew and John (pp. 99-113) and Luke and John (pp. 113-158) lead Solages to the conclusion that John did not write with the text of either before him, although the affinities with Luke are acknowledged to be more numerous than those with Mat-

thew. The story of the Official's Son (Jn 4,46-53 = Lk 7,1-10/Mt 8,5-10.13) is, however, taken to be an adequate indication that John knew Q, a conclusion that the few logia held in common would not suffice to demonstrate.

What then is John's attitude toward the Synoptic tradition (pp. 170-185)? Although John knew at least Mark (p. 170), unless he had specific reason for taking up Synoptic episodes he avoided repeating them. Thus he omits some essential episode like the Baptism of Jesus. He repeats others when necessary, e.g., the Temple Cleansing—his moving it forward is sufficient reason to repeat it. His use of the Synoptic material indicates he affirmed its validity (pp. 172-173). He completes the Synoptic tradition, adding episodes of Jesus' ministry in Judea and giving the circumstances of Jesus' word about the destruction of the temple reported at the Marcan trial (14,53-59). At points he corrects the Synoptics (pp. 182-185), particularly with regard to the general temporal and geographic framework of Jesus' ministry, but also in such relatively minor details as Jesus' carrying his own cross to the place of crucifixion.

Finally, the crucial question: Why does the Fourth Evangelist, who knows such an important source as Mark, which was used by Matthew and Luke, largely ignore it? Because, thinks Solages, he was himself the Beloved Disciple, an eyewitness, as 21,24 (written by a later hand) avers. Solages takes chapter 21 to be substantially authentic, that is, from the same author who composed the rest of the Gospel, and he devotes a long chapter to demonstrating this, showing that it is stylistically almost as close to chapters 1-20 as chapter 20 to chapters 1-19, and much closer to those chapters of John than to Luke chapters 1-24.

The claim that the author was an eyewitness is said to be supported by the Gospel's precision about geographical locations and dates. Moreover, it gives the impression of "things seen" (details such as six water pots, the whip of cords, Jesus' fatigue at the well, etc.). But what of the discourses (pp. 248-257)? Solages faces this problem head-on, acknowledging in view of the Synoptics the difficulty of taking them as verbatim reports of what Jesus said on the occasions reported. Yet their nuclear historical basis is supported by elements within them familiar from the Synoptics (e.g. 5,29 = Mt 25,46) and by the way they are bound to traditional, and presumably historical, narratives. Who was the author? The ancient tradition that the Beloved Disciple was the son of Zebedee is embraced. After Peter, John is mentioned more often than any disciple, and in the list of Acts 1,13 he has moved up to second place among the Twelve from fourth, where he is found in Lk 6,13-16. The almost total silence of the Gospel about the son of Zebedee is taken to support the traditional view. John was not, however, written much earlier than the end of the first century, if then. The son of Zebedee lived, as one tradition (or legend!) has it, until the time of Trajan.

If the Evangelist was the son of Zebedee, an original disciple and an apostle, a number of characteristics of the Fourth Gospel are thus explained: the precision with which facts are reported; the independence toward the Synoptics, which he sometimes neglects and sometimes corrects; the relative paucity of traces of Luke and Matthew, whose authors were not eyewitnesses;

acquaintanceship with Q (probably the logia of Matthew). The unique connections with Luke are to be explained by the latter's having inquired of eyewitnesses (such as John) in composing his Gospel.

The diligence of Solages and the complexity of his linguistic-statistical work are matched by the simplicity of the solution which he proposes. It is perhaps not difficult to find points with which to take issue with Solages. Yet he has, it seems to me, made a significant contribution in his effort to quantify the degree of similarity and differences of language and content between John and the Synoptics. Two sets of facts, the sheer divergence of content between John and the Synoptics and the much lower level of verbatim agreement where they correspond, have impressed Solages and he has performed a useful service in setting forth these differences in forms that can be measured.

Solages' view that John knows the Synoptics, or at least Mark, but does not use them as sources makes a certain sense of the data. The explanation that this state of affairs results from the author's having been not only eyewitness to the events he describes, but one of the Twelve has a wondrous simplicity and attractiveness. But Solages hardly meets the objections that have been mounted against this view. Indeed, his references to scholarly discussions of the problems with which he deals are at best minimal. Moreover, the "supplementation theory" (Windisch) which Solages represents as basically explaining John's treatment, or omission, of the greater part of the Synoptic material, is more satisfactory as a general theory of their relationship when one does not examine individual cases or pericopes in order to assess how well they may actually be interpreted on this basis. Nevertheless, Solages' simple solution is at least as plausible as many a more complicated and sophisticated treatment of the perplexing data of the Johannine and Synoptic texts.

II

Neirynck's work shares with Solages' a subject, John and the Synoptics, and the belief that the author of the Fourth Gospel knew the others, or at least (in the case of Solages) Mark and Q. Beyond that they are vastly different works. While Solages scarcely cites the work of other scholars, and never builds upon it or criticizes it in any systematic or fundamental way, Neirynck's awareness of contemporary scholarly literature and his willingness to enter into detailed discussion with colleagues is scarcely equaled in contemporary scholarship. To read his *Jean et les Synoptiques* is to stand in awe of the erudition and precision of Neirynck and his colleagues at Louvain. There is apparently little they have not digested and do not stand ready, if necessary, to refute, criticize, or at points accept.

The book of Neirynck and his colleagues is, in effect, an extensive review of Boismard's and Lamouille's *Commentaire* on John (*L'évangile de Jean* [Paris 1977]). As is well known, that commentary is the third volume of a series in which Boismard develops his rather complex position on Gospel origins: *Synopse des quatre évangiles en francais*: *Tome I. Textes* (Paris 1965, ²1973); *Tome II. Commentaire* (Paris 1972). (As Neirynck points out, Boismard's own views have changed somewhat in the course of his work.)

There is something faintly absurd about reviewing a review. Perhaps the most useful course will be to characterize the positions of Boismard and Neirynck and then to dwell upon certain more important aspects which distinguish their positions and are characteristic of Neirynck's critique.

Neirynck's basic position is that John, the Fourth Evangelist, knows all the Synoptic Gospels. In that respect he does not differ from Boismard, who also believes that the author or editor who gave this Gospel its basic form, knew all three Synoptic Gospels. What then is the area of disagreement? It concerns the point in the composition of the Fourth Gospel at which the Synoptics became an important influence.

For Neirynck, who refuses to allow a complex system of sources to replace the complexity of the Evangelist's redaction (p. 390), the Synoptics are the sources of the Fourth Evangelist. Apparently, he wishes to insist that the differences of John from the Synoptics can be explained as the work of the Evangelist without recourse to theories of independent sources or traditions.

For Boismard the influence of the Synoptics on John arrives on the scene rather late. First, there was an independent, primitive gospel narrative called by Boismard Document C (or John I); it was composed by an unknown author about A.D. 50 in Palestine. This document was taken up, within the "Johannine" school, by the Evangelist who composed the first recension of his Gospel in Palestine in the sixties (John II-A). He revised it extensively thirty-odd years later at Ephesus (II-B). Only at the stage of the second revision was he influenced by the Synoptics. But at that point he knew and used all three, and their influence upon him was significant. At the level of II-B the discourse material, added in II-A, was augmented and the Gospel received what is essentially its present shape. Finally, a later redactor (John III) worked the finished Gospel over, making some changes and additions, sometimes laying material from older level II-A alongside II-B material intended to displace it.

Neirynck observes (p. 15) that Boismard's position differs from that of a number of recent commentators, in that he takes the Evangelist himself (II-B) rather than the later, final redaction, to have been influenced by the Synoptic Gospels. In his second volume he had seen the direct influence of the Synoptics upon John occurring only at the level of the final "post-Johannine" redaction, but now it is moved, so to speak, back one stage. Moreover, in Boismard's revised position the so-called sign-source falls out of the picture. Instead, the miracle stories are assigned either to Document C or Document A. Proto-Luke becomes superfluous as a source of John, inasmuch as the final recension of the Evangelist (II-B) is influenced by the Synoptic Gospels themselves. Neirynck can only applaud Boismard's recognition that the Evangelist himself knows and uses the Synoptics. In his view the commentary has the great merit of placing that whole problem at the center of the discussion. Neirynck's question is whether, given that knowledge, it is necessary to suppose that John based his narrative on a more primitive Gospel (Document C = John I) and composed an earlier version of his Gospel without knowledge of the Synoptics (cf. p. 21).

Neirynck raises some questions about Boismard's choice of readings in examining the text-critical principles which underlie his work (pp. 23-39; cf.

205-226). Neirynck's judgments, while often at odds with Boismard, do not, it seems to me, play a fundamental role in his critique of the latter's work. He also closely examines, and refines, the list of more than four-hundred stylistic characteristics which Boismard has assembled. Neirynck affirms the contribution Boismard has made in assembling and classifying of Johannine characteristics. Although Boismard himself is relatively cautious in the use of these for purposes of source criticism, Neirynck is dubious even of their limited value for that purpose: e.g., circularity is difficult to avoid; the classification of a characteristic as "non-Johannine" because it is "Synoptic," when the Fourth Evangelist (II-B) was influenced by the Synoptics, creates difficulties.

Neirynck's reservations about the fruitfulness of stylistic characteristics in source criticism take very specific form in his arguments against the proposal that the Evangelist used a hypothetical Document C in the composition of the initial recension of his Gospel (pp. 71-91). Four passages in which Boismard detected that source are examined (20,1-10; 18,15-16; 2,13-22; 12,1-11). While Neirynck's criticisms are as detailed as Boismard's own analysis, his fundamental objections can be simply stated. In every case the two agree that the Synoptic Gospels have influenced the Johannine narrative at some point. The question is always at what point. By attacking the stylistic, linguistic, and contextual grounds on which Boismard separates Document C, II-A, or II-B, Neirynck calls into question the existence of these hypothetical sources or literary strata. He then suggests that the explanation of the existing text of John on the basis of his use of Mark or the Synoptics is equally possible, and, in view of the fact that these are extant rather than hypothetical documents, to be preferred. In the case of the Healing of the Royal Official's son, Neirynck's attack follows a similar line (pp. 93-120).

Neirynck questions the necessity of supposing that there was a non-Synoptic traditional account at the basis of this Johannine narrative, regarding as preferable his own view that the Johannine account is based directly on that of Mt 8,5-13 and Lk 7,1-10. Considerations of style and vocabulary do not suffice to demonstrate the existence of a primitive, non-synoptic source.

In Boismard's view the numbered signs (2,1-11; 4,46-54; as well as 21,1-14) formed a section of Galilean miracles at the beginning of the account of Jesus' ministry in Document C. (Thus there is no longer any need for a miracle source per se.) Boismard thinks that John II-B removed the miracle of the catch of fish in 21,1-14 from the Galilean ministry to its present position at the end of the Gospel. In doing so, he combined it with a primitive appearance scene by the Lake in Galilee, which in Document C and II-A had followed the appearance to Mary Magdalene. In an amazingly complex and subtle analysis, Boismard has derived this appearance scene not only from parts of John 21,1-14, but from elements of Lk 24,26-43 (albeit in Jerusalem!) and the Synoptic account of Jesus' walking on the sea, for which it was a source. Moreover, elements of this primitive narrative can be detected in Jn 6,19bd.20a. Not surprisingly, in the measure that this analysis is subtle and complex it is also unconvincing to Neirynck, who fails to see the need or the legitimacy of positing John's dependence on one of Luke's sources as well

as on the final version of that Gospel. (Boismard thinks that in general Luke and John depend on a common source, C, through the mediation of Proto-Luke and John II-A; but John II-B also knows Luke.) The "pure fish story" of John 21,2.3.4a.6 is the common source of John 21,1-14 (where II-B has combined it with the appearance story) and Lk 5,1-11. Yet even in Boismard's view the redactor of Jn 21 (II-B) knows the Gospel of Luke. Again, is it really necessary or helpful to suppose that he also knew a source which he shares with Luke? Neirynck is not convinced by the several stylistic traits identified by Boismard as uncharacteristic of John and indicative of a primitive source.

While Neirynck obviously regards Boismard's effort to distill a third Galilean sign from 21,1-14 as most dubious and vulnerable, he is not convinced that the first and second Cana miracles of 2,1-11 and 4,46-54 can safely be ascribed to a more primitive source, Document C, from which these miracles were derived by the evangelist at the level of John II-A. "The point of departure of all *sēmeia*-source theories, that is to say, the grouping of the two narratives at the level of pre-Johannine tradition, remains an undemonstrable hypothesis" (p. 174). But Neirynck does not, as far as I can see, attempt to derive these two miracles from the Synoptics.

Nor is Neirynck persuaded by Boismard's arguments that along with Document C, John used the ultimate source of Matthew (Document A), from which he took the stories of the Healing of the Blind Man and the Feeding of the Multitude. According to Boismard, the motifs of sin and the Son of man which appear in 5,1ff. are, like the story itself, derived from Document A, and not from Mark. Both these stories were incorporated at the level of II-A, before the Evangelist knew the Synoptics. Yet later on (II-B), he did know and was influenced by the Synoptic accounts. Neirynck's basic argument against Boismard's proposal at this point is that once Mark's influence upon John is granted, it is unnecessary to deduce from the Johannine text on stylistic and other grounds a primitive form of the story that does not show Mark's influence. The same principle applies to Boismard's attempt to show that the Multiplication of the Loaves in John is based on an originally independent account which only secondarily (level II-B) was influenced by Mark. Boismard attributes the latter narrative to a primitive source, in part because of its affinities with the Elisha narrative of 2 Kgs 4,42ff. But inasmuch as the influence of that narrative is already conceded at the level of John II-B, which was influenced by Mark, it scarcely speaks decisively on the side of a primitive source.

Neither is Neirynck convinced of the influence of John II-A upon the Gospel of Matthew, a relationship which Boismard proposes to account for such affinities as exist between Jn 1,41-42 and Matthew 16,16.18 (the naming of Peter). After all, on Boismard's terms, the Evangelist ultimately (II-B) knew and was influenced by the Gospel of Matthew itself. Neirynck sees no compelling reason to ascribe 1,37-42.43b.45-49 to II-A (and ultimately Document C), as Boismard does, rather than to II-B. The factors which Boismard thinks distinguish II-A (prior to Synoptic influence) from II-B (under Synoptic influence) are at best ambiguous, and if the affinities are between Matthew and II-B, the dependence must lie on the Johannine side rather than the Matthean.

Neirynck's examination of Boismard's classification of the Johannine use of οὖν and his use of it as a criterion of literary criticism reaches an almost unbelievable level in the mastery and refinement of detail (pp. 227-283). Neirynck has concentrated on this particle because Boismard's use of it is illustrative of his way of working throughout the commentary. Boismard has argued that οὖν is characteristic of the II-B level of redaction, where John tends to add it to his source immediately after an insertion; but some instances are attributed to II-A. Also, οὖν is used by the later redactor (John III) to tie in elements from earlier levels that he himself has transposed. Neirynck remains, with some reason, unconvinced; more likely, οὖν reflects a homogeneous style throughout the Gospel and affords no reliable grounds for distinguishing redactional levels.

In sum, Neirynck believes Boismard's chief contribution lies in his inventory of the characteristics of the language and style of John. But he cannot agree with the way Boismard attempts to make such data profitable for source analysis of which also on other grounds Neirynck remains skeptical. While agreeing with Boismard generally that the Synoptics have influenced John, Neirynck believes that influence lies at a more fundamental level and can satisfactorily explain much of the data that leads Boismard to propose primitive sources or redactional levels which are no longer extant.

There are several appendices, consisting of related articles, most of which have been published previously. In a final brief postscript (pp. 389-390), Neirynck makes some insightful generalizations about the analogies between Boismard's view of John's development and his proposals about the Synoptics (e.g., all went through intermediate stages). Neirynck is gratified that "Boismard has made a great step forward by accepting the dependence of John upon the Synoptic Gospels in their actual form" (p. 389). Nevertheless, "he ought to ask himself whether the knowledge of the same Synoptics does not explain equally the elements of the Johannine text which he still attributes to a level of pre-Synoptic redaction (John II-A) or to a primitive Gospel (Document C)." In conclusion, Neirynck notes that Boismard is fond of saying that the solution to the problem of the development of the Gospels can only be complex. Neirynck avers that no diametrically opposed taste for simplicity has guided his colleagues and himself. Yet it would be wrong, he thinks, "to replace the complexity of the gospel redaction by one of multiple sources which the evangelist simply composed and fused" (p. 390). Perhaps after diagramming Boismard's theory of Gospel origins (which indeed "looks like a twelve-man football team with a lot of motion in the backfield," as Raymond Brown suggested), Neirynck could not resist diagramming his own, which is simplicity itself, a quadrilateral with one Gospel at each corner and one line bisecting it in order to connect John to Mark, as well as to Matthew and Luke!

The book ends with a splendid set of indexes, including authors cited, Greek words, and scripture references.

Obviously, the issues dividing Boismard and Neirynck can scarcely be adjudicated in any detail in this review. As we have seen, they are really in agreement that John in the form in which it was published — indeed, as it

left the hand of the Evangelist — (for Boismard, level II-B), was importantly influenced by all the Synoptics in the form in which we know them. The only question is at what stage did this influence occur?

Boismard's theory of Johannine origins, one aspect of a complete theory of Gospel origins, is so detailed and complex as to suggest that in its totality it could never attract an appreciable consensus of scholarly opinion. Is there adequate reason to think, as Boismard seems to believe, that given the Johannine text, along with the Synoptic texts which bear some relation to it, we can coax from them the secrets of their origins, development, and relationships? At many, if not most of the points at which Neirynck undertakes a critical analysis of Boismard, he is able to make telling points, in no small part because Boismard in attempting so detailed a reconstruction has given many hostages to fortune.

Raymond Brown, who demurs from accepting Boismard's theory (*CBQ* 40 [1978] 624-628), nevertheless points out that this theory, insofar as it touches the Fourth Gospel, moves in the same direction as, or reflects, a broad spectrum of opinion in Johannine studies. Quite remarkable, for example, are the affinities between Boismard's Document C and Fortna's Gospel of Signs. (Of course, Boismard has been able to read Fortna, but his viewpoint is not derivative from Fortna's work.) Boismard has, of course, gone much farther in the direction of separating literary strata and assigning them to the developmental history of the Fourth Gospel than most scholars would be willing to do. Nevertheless, in objecting to Boismard's procedure Neirynck is calling into question the direction of much current of Johannine scholarship.

While Neirynck's objections to Boismard's criteria and results are at many points impressive, his contribution is so far mostly on the negatively critical side. His own view of Johannine origins is yet to be developed, although the way he would go is clear enough. John not only reflects knowledge of the Synoptics; the Evangelist himself knew them; he not only knew them; they apparently lie at the basis of his narrative. Unless I badly misunderstand, Neirynck believes John can be explained mainly in terms of this relationship to the Synoptics. It seems to me that the exegetical task which Neirynck faces on the positive or constructive side is, however, a considerable one. But there is no doubt that Neirynck and his Louvain colleagues have the industry and ingenuity to carry it through. Whether they will be able to rally a sizable consensus of scholarly opinion to their perspective only time will tell.

III

A few concluding observations by way of comparing the works and positions of de Solages and Neirynck may be useful. Perhaps it says something that I found not a single reference to the one man in the work of the other. They apparently inhabit different worlds of scholarship.

There are other senses in which these two works, on the same subject and with the same title, do not touch. They agree that John knew the Synoptic Gospels. They obviously disagree on whether he made much positive use of them. Neirynck believes that it can be shown that he did.

Solages is impressed with what seems to him (and to me) the very great difference in sheer content between John and the Synoptics. If Solages gives a figure of 17.6% agreement between John and Mark, that is certainly maximal, for he is counting correspondences which do not share anything like the level of verbatim agreement that can be found between Mark and Matthew, or even Luke. For Solages to account for both this divergence and at the same time for John's knowledge of the Synoptics is a major problem, as it will be for anyone who is convinced John knew the Synoptics. Solages seems to sense the acuteness of this problem more than does Neirynck.

Why does one think John knew and used the Synoptics in the first place? There is ample reason to doubt that he did, as the very different works of Bultmann, Goodenough, Gardner-Smith, Dodd, and Brown have shown. Moreover, as Solages clearly demonstrates, it is possible to believe John knew them without using them as sources. If it be granted that in all probability oral tradition circulated and narratives or sayings were written down in the forty-odd years between the death of Jesus and the composition of Mark, not to mention the half-century following, it is intrinsically likely that what survives to us in the New Testament is only a part of the evangelical traditions about Jesus. The extent of the tradition may have been much broader than the Gospels. This does not, of course, mean that John could not have known the Synoptics, but it renders it possible that he might not have, or that he need not have been confined to them. In that event the situation of John and the Synoptics becomes uncontrollable, or uncontrolled, in two senses, as I shall attempt to indicate.

First, scholarship may not be able to control the relationships among the Gospels. Those relationships can only be controlled if one can, on good grounds, predicate direct literary relationships among the Gospels. Only after generations of effort was a consensus about the existence of such relations among the Synoptics attained, despite the extensive verbatim agreements and similarities of order and content generally. In that case hypotheses which attempted to account for the agreements on the basis of oral tradition or common sources seemed superfluous, although it cannot be said that they have completely died out (witness Boismard!). The grounds for predicating direct, literary dependence between John and the Synoptics are much less obvious, of course, and there is all the more reason to doubt that the former was determined by the latter, even in the sense of writing with them in view. To the degree that one seriously countenances the possibility, or the likelihood, of other narrative (or saying) sources than are comprehended by the Synoptics, the viability of any effort to control the relationship between John and, let us say Mark, as one controls that between Mark and Matthew, is diminished, particularly in view of the wide divergence of content. Whether or how this fact may be relevant to their present works, I hesitate to say, but it is interesting that both Solages and Neirynck made significant contributions to Synoptic scholarship, basically on the side of the Marcan hypothesis, before turning to the question of John and the Synoptics.

At this point another kind of control, or concept of control, may bear upon the issue. Was the evangelical tradition under some canonical or quasi-canonical control from the beginning, or from a very early time as, for

example, Birger Gerhardsson's view of its transmission implies? On the side of such control are perhaps the Synoptic relationships, especially the fact that both Matthew and Luke, probably independently, used Mark. There is not, however, prima facie grounds for extending the kind of control, if that is what it is, that may have existed behind or among the Synoptics to the Fourth Gospel. The fact that all four ultimately compose the Gospel canon does not necessarily mean they were intended to complement one another, or specifically that John was intended to complement the other three. Käsemann's argument that John became a part of the canon because it was misunderstood cannot be lightly dismissed. In other words, the canon may represent the convergence of originally disparate trajectories, rather than parallel and originally related trajectories.

I do not wish to appear to brand Solages and Neirynck as "orthodox" or "catholic" in their approach to this problem, although I do not consider those at all derogatory terms. Nevertheless, it seems to be that they, and even Boismard, tend to think of Gospels, and by implication of evangelical traditions, that grow within specific boundaries, which are not breached even in the case of John and the Synoptics. Thus in a certain sense they stand in the tradition of Clement of Alexandria, who believed that John realizing that the others had recorded the bodily facts (or whatever) wrote a "spiritual gospel." It is not a bad tradition to stand in, I recognize, while at the same time wishing I could be more confident of it.

I do not think it possible to prove that John did not know the Synoptics in the form we have them, as real as are the grounds for doubting that he did, much less that he wrote primarily with them in view. It does seem to me, however, that John presupposes more than he narrates, whether that "more" is one or the other of the Synoptics, the Synoptic tradition, a related tradition, or a more primitive gospel narrative. John's view is retrospective. This becomes clear, for example, in the account of John the Baptist and Jesus in 1,19ff., where the Baptist is looking back upon and narrating elements of what would appear to be a scene like that described in Mark. We read the Fourth Gospel on the assumption that Jesus was baptized by John and scarcely realize that the event itself is not recounted. Mark tells what one might call a primary, straightforward account. That account is augmented, but left to stand, by Matthew and Luke. John does not take up that account as Matthew and Luke do. His narrative is not so straightforward, but notwithstanding the author's literary skill (cf. chapter 4 or 9), moves in fits and starts. (Thus rearrangements of the extant text are frequently proposed in order to restore the putative original John, but such scholarly tampering with Mark's narrative is almost unthinkable.) The mystery of John's relation to the Synoptic tradition may always divide scholarship, but two things are certain: there is a relationship and it is mysterious. The contributions of Solages and Neirynck are in very different ways significant attempts to explore that relationship and clarify the mystery.

Duke University
Durham, NC 27706
U.S.A.

D. Moody SMITH

RECENSIONES

Litterae intertestamentariae

James C. VANDERKAM, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (Harvard Semitic Monographs 14). xv-307 p. 22,2 × 14,1. Missoula, MT 1977. Scholars Press.

This collection of three connected studies on the *Book of Jubilees* was submitted as a doctoral thesis at Harvard University in 1976. Each of the studies is interesting and has something to add to the understanding of the general topic.

The first essay (pp. 1-101) discusses the text of *Jubilees* in view of establishing the general reliability of the Ethiopic translation — the most complete form of the text of *Jubilles* now possessed. The author demonstrates that the book, written originally in Hebrew, was eventually rendered into Greek and Syriac, both of which versions are lost. The Greek version, however, became the basis for the subsequent Latin and Ethiopic translations. Fourteen He brew fragments of *Jubilees* found at Qumran (half of them in Cave 11) are, one by one, compared with each of the four Ethiopic mss. known to R. H. Charles when he published his classic edition of the text in 1895. From this painstaking analysis it is concluded that, to the extent one is able to judge from extremely limited evidence, the text of Ethiopic *Jubilees* is remarkably close to the Hebrew original. The first study is concluded by a short Appendix which disputes the identification of five Qumran fragments which heretofore have been equated with one or another passage in *Jubilees.*

Having thus established the general reliability of Ethiopic *Jubilees*, the author in his second study (pp. 103-205) undertakes an examination of the biblical citations appearing therein. Most of his discussions and conclusions are based upon the lists which appear in Appendix I to this section of his work and contain detailed comparisons of the wording of scriptural quotations in *Jubilees* with the wording found in the Massoretic and Samaritan texts on the one hand, and in the Septuagint, Syriac, Latin and Ethiopic Bibles as well. The analysis is, again, lengthy and detailed, but the conclusions clear and precise. The first question to be solved is whether *Jubilees* has suffered in translation; whether, that is, its Greek-speaking translators altered its scriptural citations to match Septuagint readings, and whether the later Ethiopic rendering was similalry affected by the Ethiopic Bible. Answering both of these questions in the negative, the author proceeds to the

much more important question: what Hebrew text tradition lies beneath the citations of *Jubilees.* Situating his answer within the framework of F. M. Cross' theory of "local texts", VanderKam opts strongly for a Palestinian text-type, as opposed to the Babylonian/Massoretic or the Egyptian/Septuagint. A second Appendix disqualifies *Jubilees* as the bearer of the kind of readings which might point out, among various Greek manuscript families, the representative of a Hebrew (proto-Lucianic) Palestinian text.

If indeed the author of *Jubilees* used and quoted an earlier Palestinian type of biblical text, one is in a position to ask whether such a conclusion allows one to judge anew the date of the book's composition. This is the subject of the third study (pp. 207 - 285). Paleographic data set the "terminus ad quem" before 100 BC; the author claims that Maccabaean references set the "terminus a quo" after 167, and more precisely ca. 163-161. Arguing from Qumran affiliations, he then pushes the "terminus ad quem" back to 140 and finally settles for "a date before 152, when Alexander appointed Jonathan High Priest in Jerusalem".

For the reader acquainted with the *Book of Jubilees* and with its position in current discussions, this set of studies is useful. Though somewhat desiccated in its presentation, its is never unclear or garbled, and makes its points directly and concisely.

Pont. Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Thomas W. FRANXMAN, S.J.

M. DE JONGE, *The Testament of the Twelve Patriarchs.* A Critical Edition of the Greek Text. In cooperation with H. W. Hollander; H. J. De Jonge; Th. Korteweg. XLV-251 p. 24,1 × 16,1. Leiden 1978. E. J. Brill.

R. H. Charles published his edition of the Greek text of the *Testaments* in 1908. As it turns out, the seventy intervening years have placed at the disposal of M. de Jonge and his collaborators the kind of evidence which not only invites but, in fact, demands a fresh attempt at the task Charles, all things considered, accomplished so well. In his Preface (p. XL), the editor of this new edition gives a summary account of what this evidence is and of how it has shaped the work he has produced.

Six Greek witnesses unknown to Charles are now incorporated into the critically edited text. A New Greek Version, dating from the 18th century and discovered in 1964, is employed (though in a very limited fashion) for the first time, while a Serbian version of *T.R.* I-V, published as long ago as 1901, is only now incorporated into the stemma (though not, it seems, into the critical apparatus).

Both the Armenian and the Slavonic versions were known to, and used by, Charles who attributed special importance to the former, but since 1908

the number of witnesses to the Armenian version has increased enormously, and both these versions have been seriously restudied. Other than including it in his stemma, however, de Jonge has made no practical use of the Slavonic; all the study of the Armenian seems merely to have concluded that it is far less important than Charles supposed, that there was no need to await a new critical edition of it before publishing a critical edition of the Greek, and that a minimal and cautious use of Armenian readings were advisable. Such readings as the editor does place in the critical apparatus are also listed in Appendix II A, and the other half of the same Appendix lists Armenian variants which are provided by M. E. Stone in his researches on four of the *Testaments* (*T.L., T.I., T.Z., T.Jos.*).

Finally, Qumran fragments of the *Testaments* are certainly to be included among the evidence needing incorporation into a new critical edition of the Greek text, but these unfortunately play no part in the present work. They, together with the Geniza fragments already published in the Charles edition, are to be the subject of a long awaited and separate publication.

The point at issue in the composition of a new critical text, however, is the construction of the means whereby the reliability of the individual witness may be judged when variants among the witnesses occur. This matter is treated in the second part of de Jonge's Preface and repays careful reading; in fact, it is somewhat too brief.

Charles had maintained that the Greek manuscript witness available to him fell into two groups (Alpha and Beta) and that the former of the two was clearly preferable. M. de Jonge, on the contrary, while admitting some kind of basic bipartite division among the mss., has long since held for the superiority of one witness (Ms. b) which Charles quite rightly did not consider part of group Alpha. Having come to this conclusion as long ago as 1953, de Jonge then published Ms. b in 1964 and again, with a few minor corrections in the text itself, in 1970.

In constructing his stemma of mss. and versions for the present critical edition, however, the editor has taken many steps further away not only from Charles' organization of the evidence but also from his own earlier position which was more or less willing to accept his predecessor's Alpha-Beta division (cf. *Testamenta XII Patriarcharum* [Leiden 1970] xv-xvii). A bipartite picture survives in his supposition of two hyparchetypes which gave rise to Family I and Family II respectively. Family I now includes only the all important Ms. b (10th century), and Ms. k (13th century; published in 1927 and unknown to Charles). All other Greek witnesses, all the versions, fall into Family II.

In choosing which Family to follow in any given instance of disagreement, the editor had no real problem as long as either one reading was clearly preferable or there existed a third alternative which could explain both. When such was not the case, the reading of Family I was printed and the rest appear in the apparatus. Appendix I, however, contains a list of all instances in which the hypothetical hyparchetypes of the two Families differ. "Consequently the reader will be able to decide where Family I is followed because its text was considered superior, and where it is followed because the alternative text is not clearly better."

From all that has been said, it seems just to conclude that not only was a new critical Greek text of the *Testaments* needed, but that the editor and his collaborators incorporated enough of the material available after 1908 to make their work truly valuable. Furthermore, the work M. de Jonge has expended over the Greek mss. for so long a time equips him in a unique way to fulfill the tasks of relating the witnesses to one another, and of judging their respective reliability. One wonders, however, whether the work of R. H. Charles (still far more than just merely "useful") will not prove to be a more durable product; for in far less time than the seventy years that Charles' edition has held its ground, the real deficiencies of the new text (e.g., insufficient treatment of some of the versions; no treatment of the Aramaic fragments from Qumran) will again call for a fresh start.

Pont. Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Thomas W. Franxman, S.J.

B. E. Thiering, *Redating the Teacher of Righteousness* (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 1). iii-234 p. Sydney 1979. Theological Explorations. A$ 8.20.

The astounding thesis of this book is that the Master of Justice and leader of the Qumran community was John the Baptist (p. 208), while the Evil Priest and rival was Jesus (though far less securely, p. 213). Some may find it unfair to call this a "thesis", since it is not even mentioned until very late in the volume, which meanwhile true to its title assembles materials for separating out three successive dates in the duration of the community.

The first step (already published in *JBL* 1978) is to show that the "Wicked Priest" has been erroneously assumed to be a Jerusalem High-Priest, and was in fact identical with "the Man of the Lie"; he "chose the Day of Atonement to make them commit doctrinal error" (p. 19 interpreting 1QpHab 11,4-8). "The Day of Atonement episode was not, however, the beginning of the schism. The Teacher's exile had been caused by the false teaching of the rival party... Almost the whole community, 'Israel', had accepted the rival leader on a subsequent Day of Atonement" (p. 20). Second step: the "Young Lion of Wrath" (4QpNah 1/Hos^{b}) who crucified some hellenizing Jews ("seekers after smooth things") was not Alexander Janneus but a Roman ruler of Jerusalem (p. 29).

Thirdly, in respectful revision of Frank Cross, "The few scrolls whose palaeographical dating has been thought to put the Teacher in the time of Essene origins are in special categories which, when the dated Palmyrene scripts are taken fully into account, are better understood as Herodian" (blurb, summarizing p. 47). This Roman-era Teacher had an eschatological doctrine, not found in the scrolls'-material of the community's origins [around 100 B.C., p. 146]; and this Teacher was identical with the High-Priest expected to become the Priestly Messiah (p. 75).

Both the Temple Scroll and War Scroll 2-9 precede the "Roman/Teacher" eschatologizing period. But the Temple Scroll is based on a policy of no war at all, or at most legitimate defense if needed. In this early period, "the Essenes formed the hope of restoring the Zadokite high priesthood and supervising the rebuilding of the temple. [But] they subsequently formed a coalition with a party of northern laymen for the purposes of war" (1QM 2-9; blurb and p. 116). The war which these "North-Israelites" were planning was frankly a war of conquest and world-aggression; recognizable differences in the structure of the community and the priestliness of its leadership are detailed between the Temple-Scroll period, the War-Alliance period, and the Roman period in which the "Teacher" transformed all these warlike preparations into purely eschatological symbolism.

Summing up (p. 146): "The Essene movement was undoubtedly founded at the time of the illegal adoption of the high priesthood by the Hasmonean house". During this period the Essenes felt sure that they could peacefully regain the Zadokite high-priesthood and Temple. What caused them to seek an alliance with Northerners and plan for a real war was "the intrusion of a major threat to the country from a great foreign power", the Roman conquest in 63 B.C. This war-alliance was called "the Plant-Root" (CD 1,8-10) and was followed by "twenty years of groping" before the "Teacher" appeared. At the end of those twenty years, "it was apparent that there was no possibility of defeating the foreign power; it was too strong. The Teacher, a member of the Essene wing of the Plant-root, and a Zadokite, appeared as leader and raised the disappointed hopes of the new community by promising that the longed-for victory and recovery of the temple would be achieved by eschatological means; ... he was also able to restore priestly supremacy" (p. 147).

But now a schism is created by the "Man of the Lie", a part of the group from "the North" (Ephraim but including Esdraelon etc. p. 151; the Teacher's anguish at this rival is found in the sea-parturition of Hymn 3,7-18 on p. 155). On a Day of Atonement *after* this schism, the "Wicked Priest / Man of Lie" made his bid for power (p. 162); *both* leaders were sought for arrest by the government, the "Teacher" by the south (*and* north), the "Man of Lie" by Gentiles; his eventual crucifixion is found hinted in Nahum Pesher 1,6 and Temple Scroll 64,6-13 (p. 164). After this the community withdrew to the actual, physical city of Damascus (p. 181), and in a final stage there will be only one priestly-lay leader (the time of the "390-years" prophecy, p. 196).

It cannot de denied that all this reconstruction is serious and ingenious, and that the "emerging questions [John and Jesus, p. 208] are of very great interest". Omission of reference to J. Teicher's "Jesus/Paul" reconstruction is perhaps noticeable. It may well be doubted that the majority of Qumranologists will find this new hypothesis convincing; but hopefully they will find it useful and challenging.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Robert NORTH S. J.

Vetus Testamentum

John H. HAYES, *An Introduction to Old Testament Study.* 400 p. 21,4 x 13,4. Nashville, Tennessee, 1979. Abingdom. US $ 10.95.

Este libro es una introducción al *estudio* del AT, más que una introducción al AT mismo. Tal vez es lícito establecer tal distinción — el título sugiere que también el autor ha pensado en ella — ya que esta obra no presenta, como suelen las introducciones, detalladamente cada uno de los libros del AT sino que trata globalmente los más importantes problemas relacionados con él, comenzando por el canon y los problemas de crítica textual. Otros dos capítulos están dedicados a una visión general de la historia de la investigación, y en particular de la crítica-formal. Los seis capítulos restantes se ocupan del Pentateuco, los libros históricos, la profecía — *no* los libros proféticos —, los salmos, la literatura sapiencial — con tratamiento sumario de los libros bíblicos correspondientes —, y Daniel-apocalíptica. — Pensada para estudiantes de lengua inglesa, esta introducción ofrece en cada capítulo una amplia bibliografía de obras en inglés, originales o traducidas.

Positiva y peculiar característica de este trabajo es el uso abundante de la bibliografía secundaria, especialmente de los clásicos en el estudio del AT — con los cuales el estudiante debería familiarizarse desde el comienzo — no solamente a través de referencias o resúmenes de opiniones, sino también citando abundantes textos. Esto lo convierte en un instrumento de trabajo muy apto para el estudio guiado bajo la dirección de un profesor, pero menos en un libro de lectura personal. Un principiante encontraría serias dificultades en separar la paja del grano en las opiniones citadas. Tanto más, que por causa de las abundantes citas textuales, en algún caso es difícil distinguir entre la opinión presentada y la propia opinión crítica de Hayes. El principiante que leyera sólo este libro, llegaría a su término problablemente con un manojo de opiniones mal digeridas.

En cuanto a las afirmaciones mismas de Hayes, el tratamiento de la profecía en particular — un campo en el cual el recensente se siente más en casa — deja cierta insatisfacción. Está dividido en cuatro párrafos y un resumen. El primero está dedicado a la experiencia extática. Llama la atención leer como conclusión segura que «la anormalidad en la experiencia y actividad era característica en grado mayor o menor de todos los profetas hebreos»; y que no hay una radical diferencia entre los profetas clásicos y sus predecesores (p. 260). Remitirse simplemente a Mowinckel o R. Johnson para el tratamiento del problema «profetismo cúltico» (pp. 264-270), estableciendo relaciones entre *nabis,* sacerdotes y videntes, sin detenerse más cuidadosamente en la distinción entre *nabis* y profetas clásicos es al menos insuficiente y confusivo. Mucho más rico hubiera sido proseguir en la línea de pensamiento esbozada en p. 271: «los profetas clásicos emplearon una hermenéutica radicalmente diferente de la de sus antagonistas» — y también de la de los *nabis* —: «ellos 'leían' las tradiciones anteriores (textos) y las situaciones contem-

poráneas (contextos) y percibían una comprensión de Dios y su relación al pueblo radicalmente distinta». Lamentablemente, esta línea de pensamiento no encuentra desarrollo.

El tratamiento del profetismo está más preocupado de la personalidad de los profetas que de los textos proféticos mismos. Hay sí un párrafo dedicado a la forma del oráculo profético (pp. 273-277) en la línea de Westermann, y asumiendo las críticas de K. Koch. Pero parecería que la necesidad de brevedad lleva a conclusiones minimalistas (p. 277) en el sentido de la imposibilidad de establecer una estructura claramente definible y consecuente en los oráculos proféticos. Si esta conclusión fuera justificada, el estudiante para el cual el libro está destinado tendría derecho a preguntarse por qué lo someten a informarse sobre una discusión inútil.

Es indudablemente muy difícil hacer una presentación justa en pocas páginas de los problemas relacionados con el profetismo, y en general de los problemas del AT. Por ello, los que compartimos la tarea de introducir al estudio del AT deberíamos preguntarnos si no convendría intentar una introducción, centrada no en los problemas «en torno a la Biblia», ni en los aspectos materiales de la misma (cuántos capítulos tiene cada libro y de qué tratan) sino sobre lo que la Biblia dice (tampoco las *aplicaciones* que yo pueda encontrarle a lo que la Biblia dice). Tal vez la exposición de perícopas selectas de diversos libros, a propósito de los cuales se hace mención de los problemas más relevantes y tradicionalmente tratados, despertaria en el lector que comienza el deseo de un contacto directo, reposado, fecundo, con el texto mismo.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta, 25
00187 Roma

Horacio SIMIAN-YOFRE

Menahem HARAN, *Temples and Temple Service in Ancient Israel.* An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School. XVIII-394 p. Oxford 1979. Clarendon Press: Oxford University Press. £ 18.50.

1) Studiando alcuni aspetti del culto Haran cerca di mettere in risalto l'antichità del materiale del Documento Sacerdotale, sforzandosi di accordarne i dati con quelli degli altri documenti del Pentateuco e di altra letteratura biblica più antica. Sostiene addirittura una data pre-esilica di P: risalirebbe al tempo di Ezechia. L'A. nel 1969 diceva così: «However (against Kaufmann), many tangible and substantial considerations make it difficult to place its upper chronological limit beyond about one hundred and twenty years before the exile» (*Bib* 50, p. 263, nota 1). Ora invece, pur dicendo di voler evitare gli eccessi di Kaufmann, dichiara P contemporaneo di D (p. 7, nota 8; p. 11,

nota 12) anzi P anteriore a D: corrisponderebbero rispettivamente alla riforma di Ezechia e a quella di Giosia (pp. 132-148).

Sembra che i due capitoli (II e III), che descrivono i vari tipi di luoghi di culto (templi, alture, recinti sacri, semplici altari), vogliano eliminare gli argomenti che la scuola wellhauseniana deduce dalla centralizzazione del culto per la datazione dei documenti del Pentateuco, mentre i capitoli sul Levitismo (IV, V e VI) vogliono non solo smentire la tesi della sua origine tardiva, giosiana, ma anche sostenere l'antichità della distinzione tra sacerdoti e Leviti, che abbiamo in P. Tutto ciò per approdare alla tesi già ricordata, nel cap. VII, che potremmo considerare conclusivo d'una prima parte del presente lavoro. Al cap. VII farà eco il cap. XV, in cui l'A. immagina una spoliazione del tempio fatta da Manasse assieme alla profanazione che a lui rimprovera 2 Re 21,7. Ciò spiegherebbe la presenza dell'arca in P, perchè esso è anteriore a Manasse, e la sua assenza in Ezechiele.

A parte questi eccessi, però, quanto viene dopo il cap. VII (e il XV) manifesta una pregevole attenzione per le strutture, la natura, diremmo, fisica (Cap. VIII) e teologica (IX-XIII) del sacro, del tempio e della liturgia gerosolimitana. Ciò che affiora ogni tanto è anche l'istanza di rivalutazione storica delle istituzioni (la tenda P, Cap. X; l'arca e i cherubini, Cap. XIII). Preso da tale preoccupazione, Haran si sforza di distinguere la tenda P da quella E, come fossero due strutture parallele e indipendenti e non due presentazioni della stessa cosa, fatte in epoche diverse (Cap. XIV).

Anche gli ultimi capitoli rivelano la preoccupazione di spiegare le differenti (e discordanti) presentazioni bibliche delle feste di pellegrinaggio (Cap. XVI) e della Pasqua (XVII) in maniera che non vi si debbano vedere le differenti fasi della storia dei testi e delle idee.

2) Nonostante gli sforzi del prologo (Cap. I) per convincere del contrario, il lavoro non risulta molto organico. Parecchi capitoli sono la riproduzione di studi fatti in passato. Ciò vale sopratutto per quelli centrali: VIII e IX = *HUCA* 36 (1965) 191-226, studi già pubblicati prima in ebraico, nel 1960; XI = *Scripta Jerosolym* 8 (1961) 272-302; XIII = *IEJ* 9 (1959) 30-38; 89-94; XIV = *JSS* 5 (1960) 50-65. Cap. X ripete *JBL* 81 (1962) 14-24, così come i capitoli sul Levitismo, specialmente V e VI, ripetono *JBL* 80 (1961) 30-54; 156-165 e il Cap. II si trova in ebraico nell'Encicl. Miqrait (Jerusalem 1950-1976). Anche molto di quanto contengono gli altri capitoli è il risultato di precedenti studi contenuti in tale enciclopedia o altrove. Questi ultimi sono citati sovente: si possono contare almeno una ventina di citazioni. Purtroppo, salvo nostre sviste, gli articoli che corrispondono ai capitoli IV-VI, VIII e IX, XI, XIII e XIV del libro non sono citati. Nè troviamo all'inizio o alla fine dell'opera un elenco di questi studi dell'autore (o di opere di altri specialisti). Abbiamo soltanto, all'inizio, l'elenco delle abbreviazioni (di periodici, commentatori, versioni, e opere citate nel corso del lavoro) e, alla fine, un prezioso glossario di parole e frasi, profane o cultuali (349-365), un utile indice analitico (367-381) e l'elenco delle citazioni.

Erano anni che Haran mirava a raggiungere questo traguardo (si veda *Scripta Jerosolym* 8 [1961] 272, nota 1!). Qualunque sia il valore della sintesi compiuta, sarebbe stato utile indicarne le tappe con le citazioni da noi fornite e dall'Autore omesse. Haran è uno studioso di rango del quale è interessante

studiare non solo il pensiero ma anche la sua evoluzione. A costo di scoprire il fianco alle critiche circa la tesi della datazione ezechiana di P, circa la disorganicità del presente ripensamento di tanti apprezzati studi e il mancato aggiornamento bibliografico di essi, bisognava fornire le citazioni di cui abbiamo segnalato la mancanza.

3) Senza di esse, tra l'altro, rischia di scomparire anche il valore delle ricerche passate, per le quali l'A. va giustamente famoso. P. es. uno dei tanti pregi di Haran è quello di aver operato una opportuna revisione delle tesi di Wellhausen sull'antichità del Levitismo. Ora leggere i capitoli IV ss. come se fossero scritti oggi, cioè senza le citazioni degli studi fatti attorno al 1960, dà l'impressione di veder «sfondare una porta aperta», mentre vent'anni fa l'A. è stato uno dei pionieri dell'apertura. Tanto più che oggi Gios 13–21, cavallo di battaglia nella sua argomentazione, non è più considerato «sacerdotale», come egli suppone.

Le critiche sin qui fatte, però, non debbono nascondere il grande pregio di questo e dei precedenti lavori dell'A. Spesso il suo sforzo di risalire dal documento sacerdotale, comunque esso venga datato, fino alle epoche antiche è efficace. Le istituzioni prese in esame hanno una storia che certamente non comincia all'epoca esilica o postesilica.

È però un'esagerazione voler eliminare le differenze tra le varie tradizioni e negare le varie tappe attraverso le quali le istituzioni sono passate e alle quali si fanno corrispondere solitamente i documenti del Pentateuco. In particolare ci sembra debba considerarsi naufragato il tentativo di capovolgere l'ordine cronologico tra P e D. Il documento sacerdotale rimane meglio datato al tempo *dell'esilio.* A questo proposito non ci sembra ben impostata dall'A. la questione, con il dilemma: P pre-esilico oppure P postesilico (pp. 12, 141, 194...). Infatti «datur tertium»: cioè il mezzo secolo (e più) di esilio, durante il quale c'è spazio per il ripensamento minuzioso e utopico delle tradizioni fatto dalla scuola sacerdotale. Inoltre bisogna distinguere, all'interno di P, il documento primitivo (Pg) dai suoi ampliamenti tardivi, anche postesilici.

Certo, fornire una prova di queste affermazioni contrarie al pensiero di Haran richiederebbe molte pagine; cosa che è stata fatta altrove (per es. *RBibIt* 25 [1977] 113-141 e 26 [1978] 113-137) e che oggi sembra confermata, per es. dal lavoro di R. Polzin, *Late Biblical Hebrew. Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (Missoula, Montana 1976). La tesi wellhauseniana, così com'è stata corretta da M. Noth, quanto alla datazione tardiva di P non dovrebbe dunque considerarsi smantellata dal lavoro di Haran. Ma non è solo questo l'intento del libro che abbiamo recensito. Anzi gran parte di quanto l'A. ci insegna rimane valido e prezioso, a prescindere da questo.

15010 Arzello di Melazzo
Alessandria - Italia

E. CORTESE

H. ENGEL, *Die Vorfahren Israels in Aegypten, Forschungsgeschichtlicher Ueberblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius* (*1849*) (FThSt 27). 253 p. Frankfurt 1979. Knecht.

A doctoral dissertation from the Biblical Institute in Rome in 1976, this book is essentially a report of research on the problems in Israel's early history centered around three focal events: entry into Egypt, life in Egypt, exodus from Egypt. The goal of the book is not so much to uncover new data for treating these problematic areas as it is to pinpoint the procedures in the process of scholarly work which influenced the shape of the present discussion. Representatives of both Egyptology and Old Testament literary critical pursuits provide a necessary dipolar perspective on these problems. From the nineteenth century, Engel selects Lepsius, Chabas, Brugsch, and Evers on the side of the Egyptologists, with Ewald, Colenso, Kuenen, and Wellhausen as major contributors to Old Testament research. From the early period of the twentieth century, he reviews the work of Egyptologists such as Naville, Petrie, and Spiegelberg, along with the significant contributions of Old Testament scholars such as Eerdmans, Meyer, Gressmann, and Kittel. The first half of this century witnessed the work of historians such as Gardiner, Peet, Montet, and the efforts of scholars seeking a synthesis in presentation of results and application of methods, such as Paton, Luckenbill, Meek, and Cook. Preeminent in the last category was the contribution by H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua.* One might have expected to find some extensive discussion, comparable in detail to the treatment of Rowley, of the work of Hermann Gunkel.

The final chapter reviews the work of scholars to the present: Albright, Wright, and Bright on the one hand, and Alt and Noth on the other. Contemporary efforts to effect a synthesis appear in the work of Roland de Vaux and Siegfried Herrmann. In each review, Engel presents a summary statement of results from research in the context of a brief account of the scholar's life setting, thus providing a control on contemporary circumstances that can effect scholarly perception. "Der Prozess der Forschung zeigte sich in Thematik, Frageweise und jeweiligen Konsens aber nicht nur von neuen Funden und neuentwickelten Methoden stark mitbestimmt, sondern auch von der Persönlichkeit der Wissenschaftler: religiösen Haltung von dem, was sie für 'selbstverständlich' hielten, und nicht zuletzt ihren Ansehen und ihrer Rezeption in der Fachwelt" (p. 176).

The assumption of the report is that insight into the three focal areas of Israel's early history can be produced most naturally by means of a synthesis in methodologies. It is obvious that the contributions of historians throughout the period under review provide the necessary framework for any effective treatment of the problems. Yet, it is also obvious that insight into these particular events must rest on analysis of the Old Testament text. The concern is with the event reflected by the text. The method must enable the scholar to see through the text to the event that must have inspired the text and then to confirm that origin by reference to the data established by Egyptologists. Synthesis is thus the ideal at the base of the report.

For the historian the assumption is crucial. If the goal of research is to reconstruct the history of early Israel, in this case, the history of Israel in Egypt, then a synthesis of methods provides the only entry into the field. Documents and other artifacts from Egyptology paint a large picture of Egyptian history, but the Old Testament provides the only source for data about these particular events. Yet, the history of research shows how extremely complicated the drive for synthesis between these fields of research can be. Part of the complication can be illustrated by reference to Engel's comment about Lepsius: "Lepsius' Absicht war offenbar nicht eine historisch-kritische Untersuchung der Vorgeschichte Israels, sondern eine Prüfung der Auswertbarkeit des AT für die *ägyptische* Geschichte" (p. 18). The Old Testament contributes to this enterprise of scholarly research, thus, not as a subject of research in itself, but as a contingent field of data for a different subject of research. Engel's concern is, of course, not simply for Egyptian history but rather for the history of Israel in Egypt. Yet, even in that limited focus, the problem remains. Even if the subject is a historical-critical investigation of the prehistory of Israel, the task at hand is to probe the OT text for its value in reconstructing history, not its value as a subject of research in itself.

This basic orientation for research appears not only in the work of historians, but also in the progress achieved for Old Testament research by the literary critics. Such outstanding Old Testament figures as Wellhausen, Alt, and Noth among the Germans, and Albright, Wright, and Bright among the Americans, pursued their Old Testament research in order to establish, among other goals, the value of text for reconstructing history. In the final analysis, Engel's review is also intended as a tool toward that end. In his conclusion he observes: "Die Arbeit und Diskussion der Forscher seit der Mitte des 19. Jahrhunderts erlaubt es heute, auf viele der in der Einleitung gestellten Fragen mit höherer Wahrscheinlichkeit historisch zutreffende Antworten zu geben" (p. 176). Then he quotes an historian whose comments reflect the frustration of the task: "Wir kommen nicht weiter als bis zu relativen Anfängen. d. h. solchen, die wir im Verhältnis zu dem daraus Gewordenen als Anfang setzen... Denn einen unvermittelten, einen absoluten Anfang können wir wohl spekulativ konstituieren, können wir religiös glauben, aber historisch ihn finden oder nachweisen können wir nicht..." (p. 177).

Part of the frustration in dealing with Israel's early history resides in the character of the Old Testament texts, the only explicit source available for the reconstruction. The literary disciplines from the time of Ewald, Wellhausen, and particularly Gunkel have shown that while an appearance of history emerges from the narratives of the Pentateuch, and certainly an intention of the narrative was to report what events happened in Israel's early period, the texts do not display history in the same sense as that sought by the historian. Thus, evaluation of the texts as sources for the reconstruction is all the more crucial.

The literary critic must, however, raise a different set of questions about these texts concerned with Israel in Egypt. Gerhard von Rad poses the position clearly. He asks not only about what really happened to Israel in Egypt, but also why Israel remembered what happened in her own peculiar way. Thus, the focus of the probe shifts from the history of Israel, with the Old

Testament merely a source of achieving a reconstruction, to the Old Testament itself. It assumes that value in these texts is not limited to their credibility for reconstructing history. To the contrary, they bear witness to Israel's self-understanding, particularly to her theological insight. They thus have historical relevance, but the relevancy applies not only to the event described in their narrative lines but even more to the culture, including the theology, of the storyteller.

This comment has relevance not only for a theological method such as the one represented by von Rad, but also for an exegetical method. Form criticism, for example, is a method of analysis for Old Testament texts that proved useful for scholars such as Gunkel, Alt, and Noth in their reconstruction of history. With the assumption that individual items of Old Testament literature derive from particular settings in Israelite society, the form critic could tie the texts he explored to particular living institutions. In such a manner, the value of a text for reconstructing history might the better be clarified. Moreover, the method proved to be valuable in still another direction: By reconstructing an outline of a history for the text itself, or for the tradition in the text, through oral stages back to its point of origin, the form critic could determine whether narration in the text arose from the event narrated or whether it developed as a secondary formulation in the tradition, the result of some distinct influence on the shape of the tradition.

The method proves to be valuable, however, not simply for reconstructing an oral tradition history or a sociological *Sitz-im-Leben,* but also for establishing the character of the text as it has been received. Thus, the text, rather than the historical event that produced the text, emerges as the point for primary attention. The history of Israel in Egypt, with data provided by the Egyptologists, is of value, then, not as the end of the research goals, but only as the means for achieving the end, an evaluation of character and content in the text. And even the history of the tradition preserved by the text, with data that might show the origin of the traditions in an historical event as depicted by the tradition or some other event secondary to the depiction in the tradition, is valuable as a means for evaluating the character of the text and its own peculiar witness, not as an end in itself.

This methodological *caveat* seems necessary whether the primary concern is to evaluate the text of the Old Testament or to reconstruct the historical process narrated by the text. If the text has value in itself, then the importance of the *caveat* would be clear. Reconstruction of Israel's history in Egypt should not divert attention from the value of the text, and thus research on the text. If the text is to be used simply as a means toward another end, it would nonetheless be necessary to develop an adequate picture of what the text is in its own framework. Such an exploration must allow the text to pursue its own claims for validity, quite apart from assumptions that validity derives from the value of the text for historical reconstruction. An exploration of the ancestors of Israel in Egypt, thus, cannot be complete without some attention to the traditio-historical and theological character of the traditions about the ancestors. Perhaps in this sense the synthesis of Roland de Vaux sets the most important model for research on the theme.

Still another pitfall in methods for research emerges from the struggle to define the relationship between historical studies and literary studies. Literary analysis of the texts about Israel's life in Egypt can be pursued without reference to the historical process. The assumption in that case would be that the text is the only value, self-validating simply by means of its own intrinsic art. A painting may justly claim validity in itself. Who has the right to ask what it means? And a text may also have that right since it is a distinct art form. But a text from the Old Testament has a point of reference in a society for which it held some meaning. Engel's review is an effective reminder that an adequate approach to that text which can avoid both pitfalls must seek a wedding of historical and literary methodologies.

Lexington Theological Seminary George W. COATS

631 South Limestone Street
Lexington, KY 40508
U. S. A.

W. A. M. BEUKEN, *Jesaja deel IIa* (De prediking van het Oude Testament). 335 p. Nijkerk 1979. G. F. Callenbach.

In this commentary prof. Beuken of the *Katholieke Theologische Hogeschool* in Amsterdam deals with the first cycle of Deutero-Isaiah (Is 40–48). Presumably Part IIb will cover the second cycle, namely chapters 49–55.

Is 40–48 is divided into the following major sections: 40,1-11 is seen as a *prologue* (God's word of comfort to Zion); 40,12–42,13 (The lawsuit) is the *first* section; 42,14–44,23 (The way) is the *second*, and 42,24–48,22 (The mission of Cyrus and the fall of Babylon) the *third* part of the book. Within this global division some smaller subdivisions are made with a detailed discussion of readings of the smallest literary units.

Genre criticism forms the basis of the exegesis of the various literary units. The exegesis of the individual pericopes follows a more or less fixed pattern as follows.

The *demarcation* of the pericopes is discussed in detail, also their place within the overall framework. The structure of each pericope, determined by means of form criticism, is *presented schematically* so as to give a global picture. This is followed by a verse by verse discussion with careful attention to style criticism and semantics. Motif words and stylistic images are highlighted, while such facets as assonance, alliteration and chiasms are noted. The implications of all this for the meaning of the text are pinpointed. Normally the content and meaning of words are not determined logocentrically but are determined to their more restricted context, that is

Is 40–55, and the general scriptural context. The meanings of words and phrases are also treated comparatively (cf. e.g. *qᵉdōš yiśrā'ēl* on p. 82).

Some pertinent problems of *textual criticism* are discussed. However Beuken's approach to the Massoretic text is conservative in that he does not advocate any modification unless adequate evidence is available.

The exegesis is extremely detailed and thorough as is evident from the fact that a commentary on a mere nine chapters of Isaiah covers over 300 pages. At the end of each literary unit there is a summary of the preceding exegesis.

A real asset of this commentary is the extensive up-to-date bibliography. It proves that the commentator has devoted serious attention to the academic dialogue on Deutero-Isaiah.

The presentation is meticulous. The commentary is written in polished language and is very readable — inasmuch as this can be true of any commentary!

A striking feature is the absence of a detailed introduction dealing with such matters as the historical situation and other introductory problems. Hence the exegetical principle is the context of Deutero-Isaiah as such, rather than some postulated extraneous context which influences the exposition subjectively. This text immanence is in fact one of the strong points of Beuken's work — in other words, it proceeds from the text as it stands today. Yet the author does not proceed a-historically (cf. especially p. 277). In the course of his discussion he devotes some attention to the historical situation and to such matters as *Überlieferungs-* (cf. p. 159) and *Redaktionsgeschichte* (cf. e.g. pp. 132-133). He is less concerned with the *Vor-Geschichte* than with the final textual and redactional context (cf. p. 110) and the compositional aspect (cf. pp. 106, 122). Beuken sets far greater store by the redactional context in which the prophecy occurs than by its original *Sitz im Leben* (cf. p. 202). This is to be commended since the danger of the historic-critical method is that it tends to devote excessive attention to the origin and prehistory of the text and neglect the "final version". Accordingly the term: final composition ("uiteindelijke compositie") is very important to Beuken, and the composition of the overall work is highly significant, not in a historical sense, but as a literary datum.

Although Beuken takes note of the various tradition material (particularly in accordance with B. J. van der Merwe, *Pentateuchtradisies in die prediking van Deuterojesaja* [Groningen 1956]) a more penetrating tradition criticism and history would have been useful.

Since the commentator takes a keen interest in the overall composition, it follows that the dramatic development in Deutero-Isaiah will feature prominently. Thus in the discussion of the *Ebed Yahweh* the emphasis is rather on his function in the progressive dramatic development than on identifying him as a person.

Beuken naturally demonstrates the interrelationship between the various literary units. It is a moot point, however, whether the attempt to demonstrate a symmetry between the major sections is not somewhat forced — compare for instance, p. 222 at the end of the second section, where he

shows that the second section, like the first, ends on a doxology. Possibly the insistence on symmetry and on demonstrating an overall composition is a trifle subjective, in that this is what determines the demarcation of pericopes and the *Gattung*, rather than objective syntactic criteria. After all, the commentator himself admits that the term doxology (p. 222) is in a sense too broad.

Although conservative in his approach to the Massoretic text, Beuken nevertheless decides (cf. e.g. p. 39) that Is 40,14b and 16 are "secondary". Although he allows for other criteria too, this decision is based mainly on the fact that these verses disrupt the *artistic structure* of 40,12-17. The question is whether this is a problem of textual criticism (as Beuken would have it) or of literary criticism. Are these two verses not in fact part of the final composition? For this reason they should be taken seriously and their function established, even though they may not fit too well in the overall structure. Thus the commentator fails to indicate the specific function of 40,14b and 16. A few pages later (cf. p. 45), when Beuken comments on the possibly secondary character of 40,19-20, he shows that one can acknowledge this without passing any value-judgement on it (cf. also the comment on 41,5-7 on p. 60). He shows (quite rightly) that these verses were taken into the final version of Scripture by biblical tradition itself, and that the commentator's task (again quite rightly) is to trace the connection between these verses and the context.

A comparison of these two examples indicates that Beuken is not perfectly consistent in his treatment of so-called secondary verses.

Since the commentator states emphatically that the demarcation and exegesis of the various pericopes are based on genre criticism, it might have been a good idea to spell out exactly what is meant by this term. At all events, it would seem as if the genres are occasionally subordinated to the overall composition (cf. 46,1-13, p. 259) or the dramatic movement (cf. 40,1-11, p. 15). This creates overemphasis of structure (for structuralism). Hence it would have been better if he used objective syntactic criteria, also in demarcating the pericopes.

Although Beuken explains the meanings of words within their context, there are occasional inklings of so-called *Grundbedeutung* (cf. e.g. pp. 82, 90, 162, 163) — a term that has acquired highly pejorative overtones in our day.

Since the title of the series of which this commentary forms a part is *De Prediking van het Oude Testament*, one would have expected some comment on the proclamation and message of a section at the end of each literary unit. This would have had to contain more about the main theological lines than the resumé after each pericope in fact provides.

W. A. M. Beuken must be regarded as one of the leading Old Testament scholars in Holland and this commentary is one of the highlights of the Dutch series entitled *Prediking van het Oude Testament*. Apart from the minor objections we have raised, it is highly commended both for its completeness and scientific standard. The publication of the second volume (on Is 49–55) is eagerly awaited, especially since it will supply further comment on the *Ebed Yahweh*.

This commentary should be a useful aid, both for scientific study of Is 40–48 and for sermons on these chapters. Both author and editors merit a word of praise.

Theological Faculty
University of Pretoria
0083 Pretoria
South Africa

W. S. PRINSLOO

Novum Testamentum

Georg KÜNZEL, *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums* (Calwer Theologische Monographien 10). 295 S. Stuttgart 1978. Calwer Verlag.

Diese evang.-theol. Dissertation, die im WS 1975/76 an der Universität Erlangen-Nürnberg angenommen wurde, war ursprünglich exegetischer Teil einer praktisch-theologischen Arbeit zum "Verhältnis von Amt und Gemeinde", weitete sich dem Vf. aber zu einer "redaktionsgeschichtlich orientierte(n)" Untersuchung aus (5). Von der anfänglichen Fragestellung her erklärt sich der Ansatz, vom Kirchenverständnis her das MtEv zu deuten, ebenso die inhaltichen Schwerpunkte der mittleren Kapitel (Kap. 3: Das Selbstverständnis der Gemeinde; Kap. 4: Funktionen in der Gemeinde; Kap. 5: Petrus und die Vollmacht der Gemeinde). Kap. 1 zum geschichtstheologischen Aspekt der mt Theologie, Kap. 2 zum Jesusgeschehen als Gottesgeschichte und Kap. 6 zu eschatologischen Komponenten im MtEv bilden den Rahmen, wobei "Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie... ihren gemeinsamen Bezugspunkt in der geschichtstheologischen Perspektive des Evangelisten" (257; vgl. 44) haben. Zur Einführung bietet Vf. eine stark schematisierende Auslegung des MtEv unter ekklesiologischem Aspekt von der 1. Hälfte des 19. Jh. bis in die 1. Hälfte des 20. Jh. (faktisch bis Anfang des 20. Jh mit einigen Vertretern bis in die frühen 30er Jahre).

Eine Begründung für diese Zeitspanne, vor allem für den *terminus ad quem*, wird nicht geliefert; hier hätte Vf. exakt den Ort und die Funktion seiner Untersuchung im Konzert der vorliegenden redaktionsgeschichtlichen Arbeiten zum MtEv angeben können und müssen, zumal ekklesiologische und heilsgeschichtliche Betrachtungen des MtEv bereits erprobt sind (Bornkamm, Trilling, Strecker, Walker, Frankemölle u.a.). Der allgemeine Hinweis auf S. 43, daß die These von G. Iber vom Jahre 1957, wonach die Leistung der Evangelisten sich nicht in der Sammlung der in der Gemeinde umlaufenden Erzählungen und Jesusworte erschöpft, sondern sich als überlegte konsequente schriftstellerische Komposition und theologische Konzeption darstellt, auch nach 20 Jahren noch Gültigkeit besitzt, erscheint als Motivation für eine neue ekklesiologische und heilstheologische Interpretation des MtEv als unzurei-

chend. Da die vorliegenden Entwürfe (zu einem Überblick über die jüngere Forschungsgeschichte bis 1967 vgl.: *Das Matthäus-Evangelium,* hrsg. v. J. Lange [Wege der Forschung 525; Darmstadt 1980] 1-40; und D. J. Harrington, "Matthean Studies since Joachim Rohde", *HeythJ* 16 [1975] 375-388, der bis 1975 erschienene Literatur vorstellt, sowie H. Conzelmann, "Literaturbericht zu den synoptischen Evangelien", *ThR* 43 [1978] 3-51 zu Mt ebd. 35-43 mit Literatur bis 1977) in der Sache keineswegs einhelliger Meinung sind, wäre eine Neubearbeitung durchaus angemessen gewesen — unter Beachtung und Klärung (?) der methodischen, in der Literatur meist ungenannten Prämissen und in Auseinandersetzung mit den vorliegenden Entwürfen. Ersteres geschieht nicht, letzteres lediglich indirekt (die etwas häufigere Kritik an Strecker's historisierendem Ansatz ist eine Ausnahme, sie ist jedoch nicht neu).

Vf. behandelt alle ekklesiologisch irgendwie relevanten Stellen — primär unter thematischen Gesichtspunkten und Stichwörtern (Gerechtigkeit, erfüllen, mit Hilfe des Wortfeldes von *telos*), was auf Kosten von Einzelauslegungen geht. Im einzelnen hat der Rez. dankbar gelernt. Beispiele: 98f: Annäherung von Weisheitslogien und Davidssohn-Christologie; 137ff: Zuordnung von Hoheit und Niedrigkeit in der Ekklesiologie in 5,11-16; 154f, 180: Fehlen des Petrus im Auferstehungs-Kapitel, wofür die Begründung ebd. 192 jedoch fraglich erscheint; 241f: die Verbindung der beiden *teleios*-Belege in 5,48 und 19,21 mit dem Gebot der Nächstenliebe, so daß das Vollkommensein sich in der Zuwendung zum Nächsten auswirken soll; 252-256: Hinweise aus der Wirkungsgeschichte apokrypher Petrus-Literatur u.a. auf Syrien als Entstehungsort des MtEv; dagegen dürfte die Behauptung auf S. 115, der Titel Jesus als *basileus* habe seinen entwicklungsgeschichtlichen Ausgangspunkt für Mt in der Passion, unzutreffend sein, da Mt von 1,1; 2,2 an Jesus als Sohn des "Königs Davids" (1,6) betrachtet; vom "*Selbst*-Verständnis" der Gemeinde auf S. 121ff angemessen zu sprechen, bedeutet ein Rückfall in eine einseitige formgeschichtliche Betrachtungsweise, die alle Texte auf Gemeindetheologie zurückführt, was Vf. in der Einführung selbst ablehnt.

Angesichts der thematischen und methodischen Anlage der Arbeit kann die Fülle der herangezogenen Texte und Einzelthesen nicht gewürdigt werden. Eine Konzentration auf einige Hauptthesen ist erforderlich, wobei die vornehmlich kritische Würdigung auch der weiteren Arbeit am MtEv dienen soll.

Vf. bezieht forschungsgeschichtlich in der Regel eine mittlere Position "zwischen den Fronten" der vorliegenden Entwürfe zum MtEv, wobei seine zurückhaltenden Formulierungen auffällig sind. Dafür zwei Themenkomplexe, die die Gesamtkonzeption seiner Arbeit betreffen, als Beispiele:

1. Die Notwendigkeit der Korrelation von Gemeinde und Christologie besteht nach Vf., "weil Gemeindeverständnis und Verständnis des Jesusgeschehens im Mt-ev in einem gegenseitigen Begründungszusammenhang stehen" (43). Besteht zwischen Christologie und Ekklesiologie nach Mt nur ein gegenseitiger Begründungszusammenhang und eine "enge Verbindung" (259) oder ist nicht vielmehr die Christologie die Basis, der Wurzelgrund für die Ekklesiologie — analog zum jüdischen Verständnis von Jahwe und seinem Volk? Ist von daher nicht auch die Grundthese der Arbeit, wonach "die

geschichtstheologische Konzeption ... den Rahmen für Christologie und Ekklesiologie im Mt-ev gibt" (44; vgl. 257) dahingehend zu verändern, daß die von Mt redaktionell konzipierte Christologie umgekehrt die vergangene Geschichte Jahwes mit dem Bundesvolk und die zukünftige Geschichte mit dem neuen Bundesvolk (Jesus als Immanuel) überhaupt erst denkbar und für den Glauben nachvollziehbar macht?

2. Der Einbezug der Geschichtskonzeption (wobei Begriffe wie Geschichtstheologie etc. angesichts der Entwürfe in der jüdischen Literatur nicht näher erläutert werden) "rechtfertigt sich aus der Beobachtung, daß der Verfasser des Mt-ev nicht nur an der gegenwärtigen Situation der Kirche interessiert ist, sondern als Theologe die Existenz der Kirche Jesu vor dem Hintergrund der Geschichte des at. Gottesvolkes reflektiert" (43). Bildet die "geschichtstheologische Konzeption" (44) den genuinen und primären Denkansatz für Mt oder "die Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus und mit charismatichen Kreisen" (258)? Was ist Anlaß, was Folge (falls sich dies überhaupt alternativ so beantworten läßt)? Liegt die "doppelte Frontstellung" zwischen Kirche und Synagoge (so 258) oder in der innerkirchlichen "doppelten Frontstellung zu nomistischer Schriftgelehrsamkeit auf der einen Seite und 'gesetzlosen' Charismatikern auf der anderen Seite" (so 178 im Kap. über die Funktionen in der Gemeinde; vgl. auch 163f)? Steht Mt in einem Vierfrontenkrieg? Die Trennung zwischen Israel und der Gemeinde ist vollzogen, der Sabbat nach 24,20 jedoch noch in Geltung (216); träfe das zu, wäre die Gemeinde des Mt strenger als alle pharisäischen Gemeinden, da die Flucht am Sabbat noch die allerstrengsten pharisäischen Regelungen, die für einen solchen Notstand die Entbindung von der Sabbatheiligung vorsahen, übertrifft. Gilt die zu Recht durchgehend festgestellte Transparenz der erzählten Situationen auf die Gemeinde des Mt hin nur für die Jünger, während Petrus bei aller seelsorgerlich relevanten Modell-Funktion als "Proto-Typ des Christen" (200) "die historische Dimension der Sonderstellung" (193) belassen wird? Hat Mt Petrus individuell-historisch herausgearbeitet oder nicht eher — wie bei den Jüngern — in einer vom Vf. zu Recht betonten idealisierten Typisierung (vgl. 140ff u.a), der aber eine ebenso starke, vom Vf. nicht in gleicher Weise betonte (doch vgl. 133f, 146, 180) pejorative Typisierung entspricht? Falls Petrus "Proto-Typ des Jüngers" ist (258f), läßt sich dann im gleichen Atemzug sagen: "Die Gemeinde sieht den Ursprung ihrer Entscheidungsgewalt, die sowohl Lehr- wie Disziplinargewalt einschließt, in der dem Petrus übergebenen Schlüsselgewalt (16,19)"? Abgesehen von der historisierenden Tendenz bleibt die theologisch-sachliche Frage, ob nicht alle Jünger (= Christen) in gleicher Unmittelbarkeit an der Exusia Jesu partizipieren?

Die Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß Vf. aufgrund der Unschärfe von Begriffsverwendungen und aufgrund einer irenischen Grundtendenz beim positiven Zitieren der umfassend herangezogenen Literatur es mehr als einmal an Klarheit der eigenen Position und Diktion fehlen läßt, was den Beitrag des Werkes zum Fortschritt der Forschung erheblich mindert — trotz einer Fülle an zutreffenden und weiterführenden Beobachtungen.

Abschließend einige Hinweise zu methodischen Aspekten. Die in der Literatur übliche Identifikation von Sondergut mit vormt Tradition findet sich auch hier, ebenso ein überaus großes Vertrauen in die Sicherheit von Voka-

belstatistik (124, 126f u.ö.) sowie von Hapaxlegomena als Hinweis auf vormt Traditionen (84f, 103, 128, 168, 185, 192 mit Anm. 40, 205). Bewußte Nachahmungen (etwa im Rückgriff des Mt auf die LXX), Beeinflussung durch Q und Mk, Festlegung der benutzten Begriffe aufgrund der anstehenden Problematik oder Begriffswelt usw. mindern die Möglichkeit, aufgrund der Vokabelstatistik zu einer vorschnellen Unterscheidung von Tradition und Redaktion zu kommen, erheblich. — Im Kap. über die Funktionen in der Gemeinde (167-179) bleibt zu fragen, ob Texte ungebrochen die Sozialstruktur der Gemeinde widerspiegeln wollen, konkret, ob 10,40 den Jüngern "auf ihrer unsteten Wanderschaft" (174f; die Christen in der mt Gemeinde als Wanderpropheten und -charismatiker?) Trost zusprechen will?

Bietet Vf. auch insgesamt nicht einen Impuls für die Forschung so wird man seine Arbeit doch zu einzelnen Aspekten und Stellen mit Gewinn heranziehen.

Universität Gesamthochschule Paderborn Hubert FRANKEMÖLLE
Postfach 1621
D-4790 Paderborn

Helmut MERKLEIN, *Die Gottesherrshaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (Forschung zur Bibel 34) 339 p. 23 × 15. Würzburg 1978. Echter Verlag.

Cette étude sur la morale de Jésus a été présentée comme *Habilitationsschrift* à l'Université de Würzburg. Elle a les qualités attendues d'un étudiant de Mgr R. Schnackenburg auquel elle est dédiée: la rigueur et la minutie de l'enquête, la précision et la sûreté de l'information, l'ordre et la clarté d'exposition sont le support d'analyses sur le *Royaume de Dieu comme principe d'action morale.* Dans son grand essai de théologie biblique, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1959), l'exégète de Würzburg avait consacré quelques pages au caractère exigeant du Règne de Dieu. Son disciple part lui aussi du fait que le message de la Royauté de Dieu est au centre de la prédication de Jésus. Il s'attache à développer et illustrer ses exigences morales dans les directions suivantes correspondant aux cinq chapitres de l'ouvrage. L'éthique de Jésus doit être qualifiée d'eschatologique (I). Elle exige et rend possible une morale radicalement nouvelle, souveraine par rapport à celle de l'Ancien Testament (II et III). Elle est liée à la *personne* de Jésus, à la compréhension qu'il a de lui-même comme envoyé eschatologique (IV). La nouveauté de cette morale ne tient pas seulement à son fondement théologal; elle a un impact sur le plan catégorial, celui du contenu des actes humains concrets (V). Une bibliographie au point et un index des références scripturaires complètent utilement cette étude remarquable. Dans les limites d'un compte rendu, nous en indiquons ici les lignes de faîte.

La radicalité de la dimension éthique du Règne de Dieu se fonde sur l'eschatologie de Jésus dont la nouveauté est constituée par la tension entre

ses affirmations sur la présence actuelle du Royaume (p.e. : Mt 12,28; Mc 4,11; Lc 11,20; 17,20) et ses déclarations sur son accomplissement prochain (p.e. : Mt, 6,10; Mc 9,1; 14,62; Lc 22,18). Selon l'auteur, il est possible que Jésus ait attendu la *Basileia*, comme réalité achevée, pour un avenir imminent. Mais, insiste-t-il, lorsque Jésus annonce : «Le Règne de Dieu s'est approché» (Mc 1,15), cette proclamation ne doit pas être entendue d'abord comme significative d'une proximité temporelle. Elle exprime qu'en lui, Jésus, Dieu s'est engagé pour l'homme de façon définitive et inconditionnelle, non pas dans un but de condamnation, mais dans une œuvre de salut, de libération. Par sa parole et son action, Jésus témoigne de cette initiative de Dieu. Il atteste que le Règne de Dieu advient parmi les hommes et pour eux, qu'il leur est donné (Lc 12,32; 22,29). Dans la puissance de Jésus, Dieu donne le signe de l'accomplissement des temps, de la certitude de la venue de son Règne *maintenant* et de sa manifestation future. L'auteur se démarque, sur ce point, de «l'eschatologie conséquente» (qui inscrit dans la vie de Jésus l'attente immédiate de la fin) ou de «la morale de l'intérim» (selon laquelle l'effort éthique serait exigé à cause de la brièveté du temps avant le jugement final). En fait, le motif de la «proximité» ou de l'«imminence» temporelles ne joue qu'un rôle insignifiant dans les directives éthiques concrètes de Jésus. Il est même totalement absent dans les antithèses du Sermon sur la Montagne, cette «charte du Royaume des cieux». Dès lors, pour ceux qui entendent le message de Jésus et voient ses œuvres, comment caractériser l'agir moral qui procède de la présence du règne eschatologique de Dieu dans la personne et l'action de Jésus?

Seule la conscience eschatologique singulière qu'a Jésus d'être le médiateur du salut dont Dieu *gratifie* l'homme perdu explique le radicalisme des attitudes morales nouvelles qu'il exige. Selon H. M., l'appel à marcher personnellement à la suite de Jésus, à se lier à sa personne, est l'expression la plus nette de cette nouveauté. Pour qu'ils aient part au Règne de Dieu dont il fait le centre de son message, Jésus pose devant les hommes une condition radicale : se prononcer pour lui, se convertir à lui, confesser la joie et la lumière de l'Évangile qu'il annonce. La sentence «suivre Jésus», c'est d'abord une invitation à découvrir, *en chemin*, le mystère de Jésus et, ce faisant, à accueillir le Royaume comme une grâce présente. Renoncer à sa famille, à ses possessions, à son métier *pour* réaliser avec lui une communauté de destin, telle est l'exigence que Jésus adresse à *tous* ceux qui, en reconnaissant en lui la gravité extrême de l'engagement de Dieu, veulent adopter le style de vie conforme au mystère de la *Basileia*. Le salut n'est pas consécutif à une vie morale dont Jésus définit les exigences; le don de Dieu à l'homme dans la personne de Jésus précède celles-ci et les justifie.

Cette perspective éclaire la liberté souveraine de Jésus à l'égard de la Torah et la façon dont sa morale se distingue d'elle. Les antithèses du Sermon sur la Montagne manifestent à l'évidence que son propos n'est pas de «réactiver» la loi de Moïse. En reliant l'amour de Dieu et du prochain, elles précisent les dispositions nouvelles que Dieu exige de l'homme en faisant porter les préceptes jusque dans l'intime du cœur, dans les intentions secrètes et les mouvements intérieurs de l'âme. La pierre angulaire de l'éthique de Jésus, ce n'est pas la Loi accusatrice de la détresse humaine causée par le

péché. Son centre, c'est l'homme, c'est *tout* homme puisqu'une caractéristique essentielle du Royaume est d'être universel (Mt 8,11 ss.; 11,21-23; 12,41; Lc 10,13-15; 11,31; 13,28 ss.). Plus précisément, la matrice de la morale de Jésus, c'est la compréhension nouvelle de l'existence humaine rendue possible par l'instauration, en lui et par lui, du Règne de Dieu. Ici encore, H. M. rejette l'idée d'une double morale qui établirait des niveaux distincts de conduites en fonction de ses destinataires : la multitude et l'élite. Le radicalisme évangélique concerne tous les croyants dont l'*amen* atteste la vérité et les exigences indivisibles de la morale du Royaume.

Celles-ci éclatent dans les divers domaines de la morale catégoriale. Les paroles de Jésus sur l'indissolubilité du mariage (Mt 19,4-6; Mc 10,6-9; Lc 16,18) proclament, au-delà des dispositions de la loi mosaïque, le dessein originel de Dieu sur le couple humain. L'amour du prochain doit aller jusqu'à aimer le persécuteur, celui qui ne veut pas être mon prochain (Mt 5,44-48; Lc 6,27-36). L'impératif de «la règle d'or» est formulé dans le même sens : il ne s'agit pas de faire le bien pour en être récompensé, mais d'en prendre l'initiative de façon désintéressée. Ainsi, le thème de la *Basileia*, central dans la prédication de Jésus, est-il principe d'attitudes morales nouvelles que doivent accomplir dans le concret de leur existence tous ceux qui cherchent le Royaume de Dieu et sa justice.

Le présent volume pose les bases et indique la méthode d'une éthique chrétienne christocentrique. Il apporte une contribution de qualité aux efforts de la théologie morale post-conciliaire pour tracer, à partir de l'Écriture Sainte, un profil de l'identité et de la présence chrétiennes plus proches de celles-là mêmes voulues par Jésus.

Faculté de Théologie
Grand Place 45
B-1348 Louvain-la-Neuve

Henri Wattiaux

Hubert Ritt, *Das Gebet zum Vater*, Zur Interpretation von Joh 17 (Forschung zur Bibel 36) 527 p. 23,2 × 15,2. Würzburg 1979. Echter Verlag.

Cette thèse d'habilitation, patronnée par R. Schnackenburg, se présente comme une somme d'exégèse en vue d'interpréter Jn 17. Elle propose en même temps une méthode applicable à d'autres textes néotestamentaires en général, et johanniques en particulier. On ne saurait qu'applaudir au projet — ambitieux — d'aborder Jn 17 dans le souci de faire droit à la problématique exégétique et herméneutique récente en restituant cette Prière de Jésus au Père, à sa place fondatrice en christologie, en sotériologie et en ecclésiologie (Introduction). L'auteur cherche à renouer avec un acte de lecture qui part de la foi du sujet pour nourrir sa compréhension discursive du donné révélé, à travers la médiation du texte biblique et des disciplines que requiert ce dernier (Chapitre 1). L'intérêt s'en trouve éveillé: l'étude prend ainsi une am-

pleur peu commune où sont posées les vraies questions du contenu scripturaire dans toutes ses dimensions. L'état de la question (Chapitre 2) constitue un dossier utile à consulter tant du point de vue de l'histoire de l'exégèse que du conflit actuel entre méthodes divergentes. On peut craindre d'emblée pourtant que l'érudition et la compilation à toute épreuve mise en œuvre dans ce travail n'occulte quelque peu sa contribution vraiment neuve et originale.

Il est intéressant de voir la place accordée, dans la problématique sur Jn 17, à la structuration interne du texte: une cinquantaine de pages, sur la centaine consacrée à cette rétrospective, après les hypothèses d'interpolation et de sources amalgamées, d'une part, et l'interprétation bultmannienne, d'autre part. La place accordée à la position de R. Schnackenburg, en guise de conclusion, laisse entendre que H. Ritt s'y rallie. L'enchaînement des versets ne sera en effet plus remis en cause: ce n'est d'ailleurs pas le problème majeur de l'auteur. On aurait cependant souhaité des considérations plus critiques sur les critères de découpage choisis par R. Schnackenburg. Le point litigieux demeure la structuration des versets 6 à 19, souvent étiquetés comme «la prière de demande pour les disciples présents», où le propre de Schnackenburg est de distinguer: — le fondement de la demande (vv. 6-11*a*: jusqu'à «et moi, chez toi, je viens»); — et la demande elle-même (vv. 11b-19).

Si par là se trouve mise en valeur une inclusion entre 11b (Père *saint*, garde-les) et 17-19 (*Sanctifie*-les... afin qu'ils soient eux aussi *sanctifiés* en vérité), un phénomène d'inclusion analogue entre la première demande en faveur de l'unité (11b) et les suivantes (20-23) est condamnée à disparaître. Il s'agirait en fait de trouver des subdivisions telles qu'elles soient susceptibles d'intégrer tous les procédés littéraires employés dans les limites de ces quelques versets. Si l'on coupe après le verset 11, pris dans son entièreté, une même séquence traverse les vv. 6-11 et 12-19:

vv. 6	Rappel du passé	vv. 12
7	Actualisation	13-14
9-11	Prière	15-19
— 9-11a	— introduite	— 15-16
— 11b	— adressée	— 17-19

Dans cette optique, l'adresse au «Père saint» (11b) est plutôt *parallèle* à la demande pour la sanctification (17-19). Dans un souci partagé avec R. Schnackenburg et H. Ritt de recourir aux méthodes d'inspiration linguistique, un tel découpage offre l'avantage de voir se profiler formellement, dans la Prière, le Discours qui précède (par ex. 15,11 dans 17,13; 15,18ss dans 17,14b; par voie de conséquence 15,12-17 dans 17,14a). Le centre de gravité de la Prière se déplace ainsi vers le v. 14a: «Moi, je leur ai donné ta parole». Ce n'est pas sans incidence sur l'interprétation de tout le chapitre.

Les discussions de critique textuelle, d'une probité exemplaire, confirment en tout point le texte du G.N.T. La *Literarkritik* est plus contestable, car elle exigerait plus d'explication sur la genèse de l'évangile. L'intérêt le plus notable de la thèse est sans doute à chercher dans l'«Analyse linguistique» (pp. 190-379). Celle-ci préconise la *textlinguistische Methode* qui cherche à examiner le texte à tous les niveaux requis par un acte de parole,

transmis par écrit, d'après la conception du langage héritée de F. de Saussure et de ses émules. Les données de la synchronie sont prioritaires, sans préjudice des éléments de diachronie, envisagés en dernier lieu. L'étude part de la syntaxe, pour arriver, à travers la sémantique, au caractère pragmatique du texte, tissé de ces différentes composantes.

La documentation est abondante, et le renouvellement qu'elle apporte dans le regard sur le texte concerne moins le contenu comme tel, à nos yeux, que les modalités d'approche. Même celles-ci paient leur tribut à *des* linguistiques qui ne sont pas encore parvenues à unifier ni leur terminologie, ni leur démarche scientifique. Leur application à l'exégèse biblique reste forcément éclectique et c'est ce qui donne à «Das Gebet zum Vater» une allure parfois assez composite.

Là où l'attente est la plus déçue, c'est au moment où se trouvent abordés les vv. 21-26. La «structure» annoncée n'apparaît qu'au plan syntaxique des phrases isolées. Le commentaire se fait paraphrastique, renouvelé par le vocabulaire emprunté aux linguistiques, intelligemment mis à contribution, certes, mais peu opérant, selon nous, en vue d'une meilleure compréhension du texte. La surprise est d'autant plus forte que la syntaxe elle-même impose de mettre en évidence le caractère franchement redondant des vv. 21-23, noyé ici dans la séquence des vv. 21-26.

Le chapitre consacré à la *Gattung* et à la composition (pp. 380-446) n'ajoute rien en ce sens. Il fournit une documentation, de nouveau impressionnante, sur l'arrière-fond vétérotestamentaire et juif en particulier, sans que l'on voie se dessiner une structure d'intelligibilité plus déterminante. L'alliance nous semble pouvoir synthétiser ce qui est dit, par exemple, de la prière, des anamnèses et de la situation d'adieu (pp. 389-424). Le rapport est établi avec les Discours de Jn 10 et 15 pour éclairer certaines tournures ou certains termes présents dans ces chapitres du quatrième évangile et récurrents en Jn 17. Cette étude des attaches verbales ou des reprises de schèmes de pensée aurait peut-être gagné à être plus systématique, dans les limites des adieux de Jésus selon saint Jean.

H. Ritt nous met entre les mains une belle synthèse sur Jn 17. Son texte d'élection n'en ressort que plus inépuisable par les horizons ouverts tant au plan de la méthodologie qu'au plan de l'interprétation. Cette thèse ouvre l'exégèse aux recherches actuelles sur les textes et le langage. Ce qui fait son attrait et son intérêt pourrait susciter une communauté de recherche féconde.

Institut d'Études Théologiques
60, rue du Collège Saint-Michel
B-1150 Bruxelles

Yves SIMOENS

Yván Almeida, *L'opérativité sémantique des récits-paraboles*. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux. Préface de J. Ladrière, 484 p. Louvain - Paris 1978. Peeters - Le Cerf.

Cet ouvrage résulte d'une thèse soutenue devant l'Institut de philosophie de l'Université de Louvain. Il relève de la philosophie du langage, du langage religieux spécialement. La réflexion s'y exerce à partir d'une analyse précise du premier et du dernier «récit-parabole» de l'Évangile de Marc («le semeur» et «les vignerons meurtriers»). L'intérêt porte sur le langage comme tel et la constitution du sens et, pour assurer cette visée, l'analyse emprunte les chemins de la sémiotique «littéraire» et «textuelle».

Il ne s'agit pas d'exégèse. Raison de plus, dirais-je, pour que ce livre intéresse les exégètes, au moment où ils s'interrogent de plus en plus sur les implications de leurs pratiques d'analyse et d'interprétation des textes. Non seulement le traitement qui est appliqué à des récits évangéliques qu'ils connaissent bien peut renouveler leur regard. Mais les perspectives ouvertes par ce traitement peuvent les aider à articuler leur travail avec les recherches actuelles sur le langage et le sens. Les «récits-paraboles» en effet ne sont pas ici une simple occasion de disserter en philosophe sur des questions générales. Ils sont au cœur de l'ouvrage parce qu'en eux le langage éprouve ses propres ressources et ses limites dans ses possibilités de structurer une expérience religieuse. Contre les frontières que les spécialistes d'un domaine particulier élèvent pour être tranquilles chez eux, ce livre désenclave l'exégèse en montrant combien les questions les plus fondamentales sur le langage et le sens ne sont pas en deçà ou au delà mais au centre des problèmes exégétiques. On comprend dès lors que l'étude des paraboles attirent tant l'attention des linguistes, sémioticiens, herméneutes et déborde les limites traditionnelles de la recherche historico-critique.

La première partie du livre, plus théorique, pose la question de la signifiance et du rapport des systèmes de signes à l'expérience du sujet, qui ne peut se communiquer sans eux. Comment les choses deviennent-elles des signes? La réponse est demandée à Pierce, dont l'apport fait l'objet d'un long développement, en vue d'établir un statut de la démarche interprétative. Quant à la manière de signifier particulière au langage, le système de signes spécial qui constitue le discours humain est présenté dans les perspectives ouvertes par la linguistique du discours (distincte de la linguistique de la phrase encore régnante en exégèse) et de la sémiotique «littéraire» (au sens non de la «littérature» mais plutôt de la «lettre» en laquelle le discours se fixe et s'expose à l'analyse). Ici, les recherches de Greimas sont principalement invoquées. Au passage, Y. A. caractérise la sémantique du discours tel qu'il l'envisage, par rapport à la théorie de Pierce (pour la compléter), celle de Lévi-Strauss (pour la contester) et celle de Benvéniste (pour en transgresser les limites). Il précise le statut de la signification, de la communication et de la référence au monde dans le cas du langage écrit. L'écriture, qui délimite un espace clos du discours individualisé, fait fonctionner ses unités les unes par rapport aux autres et se comporte par rapport aux structures de tout discours

comme une opération structurante. Il convient donc de compléter l'analyse des structures, qui renvoient l'«œuvre» à la généralité des œuvres (qui relèvent des mêmes contraintes du discours), par l'analyse de cette instance d'individuation, ce principe d'organisation interne et de clôture qui détermine les contraintes de lecture de «ce» texte, assigne une place à son narrateur et à son narrataire (explicites et implicites) et ouvre un «horizon» d'interprétation par le fait que le texte est déjà un interprétant. De la sorte, la clôture d'un texte est toujours provisoire. Elle ne marque pas un achèvement et ne peut masquer son ouverture à ce qui a déjà été dit et le sera. Y. A. appelle «textuelle» la sémiotique de cette instance de structuration. D'autres en présentent certaines démarches sous le nom de «pragmatique», avec des risques de confusion. Car ce que fait concrètement un texte ou ce qu'on fait de lui échappe à la sémiotique textuelle, qui s'impose de respecter la clôture de «ce texte-ci» pour y reconnaître l'enjeu de l'acte de lecture qu'il appelle.

Les textes analysés (deuxième partie) seront donc des «récits-paraboles». L'auteur commence par en donner une définition formelle (p. 115-121; ces pages ont été pré-publiées en *Sémiotique et Bible* nº 6, 1977, p. 27-34), qui ne recouvre pas tout ce que les exégètes, et encore moins le texte évangélique, nomment «parabole». Il ne s'agit pas d'un genre littéraire, ni d'un procédé d'enseignement ou de communication, mais d'une classe de récits dont l'une des particularités essentielles est d'être enchâssés dans un autre récit comme un discours rapporté de l'un de ses personnages, Jésus. Cette procédure textuelle est l'un des facteurs principaux qui confèrent aux récits-paraboles leur caractère «symbolique».

Marc 12,1-11 et 4,1-32 sont analysés en tant que «récit» (organisation «narrative» d'une série de transformations d'états dans le temps selon les contraintes de la logique du temps et des actions), en tant que «discours» (organisation de «figures» ou représentations du monde impliquant une instance d'énonciation) et en tant que «texte» (ou écriture comme principe d'individuation et de productivité dans le monde des textes, par la manière dont le texte fait des choix, oriente ses codes, transgresse les modèles structuraux et se situe par rapport à d'autres textes). Plus encore que leur analyse détaillée, (on remarquera l'importance signifiante de la figuration de l'espace dans les deux récits, encore que la «profondeur de terre» ait été négligée dans «le semeur»), c'est leur mise en relation pour établir les correspondances entre les deux textes et les rapports qu'ils nouent avec l'ensemble du second Évangile (chap. V), qui est susceptible d'ouvrir des horizons. Les deux récits considérés offrent des similitudes de structures et d'isotopies avec Mc, ils fournissent une entrée dans son monde sémantique (notamment par les rapports qu'ils tissent entre les figures de la parole et du corps). Affectés par le livre, ils affectent le déroulement de ses significations par une sorte d'interaction qui rend les parties et le tout interdépendants. Des rapports particuliers sont reconnus, au sein de Mc, entre 1,1-13 (le «prologue»), 6,14-29 (la mort de Jean) et 16,9-20 (la «finale canonique» qu'Y. A. intègre naturellement à son étude du livre tel qu'il signifie par le jeu de ses relations internes dans l'état où nous le lisons). Ces rapports affectent la lecture aussi bien de l'ensemble de Mc (en établissant nettement l'isotopie «religieuse») que des deux récits-paraboles.

La troisième partie étudie les récits-paraboles comme forme particulière du langage religieux dans une perspective non plus de sémiotique mais d'herméneutique. L'herméneutique concernant essentiellement l'intentionalité référentielle de ces récits et l'appropriation existentielle des possibilités d'existence et du monde de sens qu'ils proposent, Y. A. s'interroge non seulement sur le type d'expérience qui s'offre dans la structuration des récits-paraboles, mais sur la pertinence de cette forme de langage pour configurer une telle expérience. On voit qu'il ne s'agit pas d'herméneutique au sens banal de paraphrase actualisante d'un discours antique ou au sens psychologisant de compréhension du sujet qui s'exprime par le texte et d'identification avec «l'auteur». La réflexion herméneutique porte sur les formes langagières pour en scruter la pertinence plutôt que pour s'en approprier le contenu.

Y. A. élargit le champ de la sémantique tel que l'envisage l'analyse structurale et il considère l'aspect intentionnel du discours en s'inspirant de la philosophie anglo-saxonne des actes de langage (Austin, Searle). Pour définir la spécificité du discours religieux, et plus spécialement biblique, il évoque les diverses attitudes prises par rapport à lui par les diverses philosophies du langage (Kant et Hegel, Wittgenstein, Bultmann et Ramsey, Ladrière et Ricoeur...). Il dégage la manière dont les récits-paraboles présentent les caractéristiques du langage religieux en tant que discours de fiction, récit, et acte de parole de quelqu'un versé dans un texte. Les récits-paraboles permettent de caractériser le discours chrétien. On remarquera en finale la comparaison avec le discours théologique (p. 425-432).

Il fallait présenter l'ensemble de l'ouvrage pour évoquer, fût-ce rapidement, le contexte dans lequel l'étude des récits-paraboles a été entreprise. L'ampleur du projet justifie l'effort que peut demander pareil livre à des lecteurs peu familiarisés avec la philosophie herméneutique du langage. Les exégètes n'y retrouveront pas leur problématique coutumière. Cette autre manière d'aborder le texte évangélique pourrait permettre souvent, je crois, d'affiner et peut-être de simplifier, de ramener à l'essentiel, leurs questions. Contre un souci trop exclusif de reconstruction historique, le fait premier d'où partent toutes les recherches est mis en valeur: un texte, un récit, et plus subtilement des récits dans un récit, lisible et agissant aujourd'hui. Le dedans du texte, la manière dont il construit sa signification et conditionne sa lecture, mérite une attention persévérante contre toute tentation d'en sortir trop tôt du côté du monde historique auquel il se réfère, certes, mais en le transposant en monde interne de sens, toujours offert au lecteur comme possibilité d'existence.

Les ressources de l'analyse structurale sont bien illustrées (encore qu'elles ne soient pas suffisamment exploitées, surtout pour la dimension «figurative» des textes). On en mesurera l'incidence sur le problème de l'interprétation des paraboles, qui profitera aussi des remarques sur le symbolisme du langage (p. 369 ss) et du récit (p. 388 ss.), sur la métaphore (p. 375 ss.), voire sur le mythe (p. 401 ss.). On appréciera la manière dont on tente de faire droit à la fois aux structures du sens, à «son inscription dans des formes stabilisées» et au «mouvement qui l'entraîne au delà de toute forme», comme écrit J. Ladrière dans une importante préface (p. VII). Quant aux difficultés de lecture de l'ouvrage, elles tiennent au sujet, qui est complexe, non au style qui est

clair. Les étapes de l'itinéraire sont bien marquées, avec des reprises et des bilans heureux en fin de chapitres. Je me suis demandé si les références aux théories des philosophes cités ne compliquaient pas inutilement parfois l'expression des problèmes et le cours de la réflexion. Mais c'est une thèse de philosophie et je ne suis pas philosophe.

31, rue J. J. Rousseau
74000 Annecy
France

J. DELORME

C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans in two Volumes.* II: Commentary on Romans IX-XVI and Essays (The International Critical Commentary) VII + 445-927 p. 21 × 13. Edimburgh 1979. T. and T. Clark.

En *Bib* 58 (1977) 303-306 apareció la recensión del primer volumen de este comentario. A ella nos remitimos para los puntos generales sobre esta obra, puesto que se trata de su estricta continuación.

Sin insistir otra vez en las conocidas ventajas y limitaciones de este tipo de comentario, señalemos que los dos volúmenes son fruto de una vida dedicada a la investigación neotestamentaria en general y paulina en particular. Es de justicia reconocer, además, la mentalidad receptiva de C. que recoge sugerencias y críticas, como las hechas en nuestra recensión anterior sobre bibliografía, incorporándolas a su obra.

Los capítulos 9–16 de Romanos ofrecen menor oportunidad para la exposición de contenidos teológicos, debido a su peculiar naturaleza. Por otra parte, los temas doctrinales que aparecen en ellos ya han sido objeto de consideración en la primera parte de la carta y, evitando adecuadamente repeticiones, el autor se remite a aquellos lugares, para el comentario en profundidad de tales temas. C. añade algunos ensayos teológicos para finalizar su comentario que trataremos más adelante.

He aquí unos puntos concretos. Rom. 9–11 han constituido siempre un escollo para los comentarios como el mismo C. reconoce (p. 445-447), sobre todo por su entronque con el resto de la carta, particularmente en su aspecto ideológico. En vez de descartar estos capítulos como un paréntesis, estamos de acuerdo con la proposición de Cranfield, inspirada en K. Barth, de que se trata de una exposición de un caso concreto de la misericordia divina, referida a Israel, importante para Pablo, supuesto su origen judío, porque ilustra el modo de proceder de Dios. Efectivamente la justificación del impío, tema importante en la primera parte de la carta, se especifica en la historia de Israel y el comportamiento de Dios para con su pueblo en tiempos del NT.

Además la conexión de estos capítulos con la teología paulina es clara. Véase Rom 9,6b-8 y Gal 3,7.16.29; 4,21-28 y en Rom cfr. 2,28; 4,13 y 15,8. También Rom 11,32 y Gal 3,22 o Rom 3,1-19. Es bueno notar estas obvias relaciones para disminuir la posible impresión de cuerpo extraño que Rom 9–11 puede producir.

Uno hubiese deseado mayor desarollo en temas como la Resurrección y sus efectos salvadores, a propósito de 10,9 (p. 529-530); la función pedagógica de la ley (p. 586-588) (cfr. R. Bultmann, *Theologie des NT*, [6]1968, 267-268).

Quiero notar especialmente la aportación de C. sobre la posible «Naherwartung» del Señor en las p. 682-684, tema muy agitado entre los estudiosos. A propósito de él se han visto no pocas opiniones peregrinas y aplicaciones fuera de lugar.

C. asume una posición matizada: «the primitive Church was convinced that the ministry of Jesus had ushered in the last days, the End-time History's supreme events had taken place in the ministry, death, resurrection and ascension of the Messiah. There was now no question of another chapter being added...» (p. 683). Efectivamente ahí radica el punto capital de toda la debatida cuestión. Desde esa convicción pueden explicarse suficientemente todas las concepciones paulinas en Romanos, tanto las doctrinales como las éticas. Sin entrar en este tema tal como se encuentra en otras cartas, ¿es realmente tan decisiva en los círculos ortodoxos primitivos la convicción de la llegada inminente del Señor? Sin negar la existencia de esa convicción entre algunos cristianos, creo, con C., que no existe razón convincente para apelar a ella como elemento central en la teología de la primera generación.

El ensayo de p. 854-856 sobre la ley merece atención. Es una síntesis acertada, de la teología paulina sobre esta materia. Pero aún se puede ir más allá en la línea de rechazo del régimen legal (cfr. entre otros E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, [2]1970, 61-107). En efecto, además de todas las afirmaciones de C. sobre la ley, ésta es más que una posibilidad de legalismo. C. no subraya suficientemente la ley como principio de autosuficiencia al basarse en el «hacer» y «cumplir» (Gal 3,12; Rom 10,5). En este sentido, cuando C. comenta 9,32a se queda corto (p. 509-510). Israel no podía perseguir el cumplimiento de la ley por la fe, como afirma C., porque el principio de la ley y la fe son incompatibles considerados en sí mismos y comparados entre sí, como Pablo hace.

De este modo no es sólo el legalismo cuanto Pablo rechaza, sino el principio del mismo. Naturalmente Pablo parte de la experiencia contemporánea, más bien en la línea farisea legalística, pero va más allá y ataca el mismo principio. Así en Gal 4,3.9.

El rechazo de C. de la interpretación de στοιχεῖα (p. 859-860) como referida a la ley misma, no es aceptable. Aun concediendo que στοιχεῖα designe a los ángeles, la concepción global de Pablo se ajusta más a la interpretación de ley en sí misma que al legalismo.

Hay una cierta resistencia de C. a formulaciones radicales sobre la ley, pretendiendo salvar su valor. Y ello es menos paulino. Los contenidos de la ley se mantienen y cumplen en el NT (cfr. Gal 5,14) pero bajo una formali-

dad del todo diversa y con actitud diferente a la de la economía legal. Por eso es al menos propenso a malentendidos decir que «for Paul, the giving of the Spirit is the establishment of the Law» (p. 861).

Esta posición de C. no es nueva en él. También en «St. Paul and the Law» publicado en 1970 en *NT Issues* se esfuerza en encontrar una interpretación lo más favorable posible al mantenimiento de lo legal.

Su intención es correcta, pero para defenderla no es preciso una tímida exégesis de los radicales textos paulinos antinomísticos.

Así tambíen es insuficiente la interpretación de Rom. 10,3 de Cristo como fin de la ley (p. 518-519). En teología paulina Cristo ha abolido la ley y la ha superado.

Sobre la muerte de Cristo y su terminología sacrificial (p. 849-850), es bueno evitar toda ocasión de malinterpretaciones con origen anselmiano que mucho han hecho padecer a la teología al insistir en lo expiatorio entendido rudimentariamente. Es preferible vg. la línea de S. Lyonnet. (cfr. *De peccato et redemptione*, 67-138).

Finalmente: un profundo «common sense» preside las páginas de este comentario. La exégesis actual, necesita contrapesos de este tipo, dada la tendencia de algunos exegetas a complicar las cosas. Naturalmente es meritorio hacer hipótesis complejas para interpretar pasajes difíciles. Pero esta complejidad no es siempre necesaria. Así resultan ejemplares comentarios como el de Rom 12,2 (p. 605-607) acerca del significado exacto de συσχηματίζεσθε y μεταμορφοῦσθε que, según C., significan «conform» y «transform» respectivamente, una vez expuestas con honradez y descartadas razonablemente otras opciones más retorcidas. Algo semejante ocurre en p. 685 sobre 13,12 y en p. 688-689 acerca de 13,14.

Es también sugerente la apertura a aplicaciones actuales de textos paulinos. Véase p. 639 sobre 12,13a y 688 sobre 13,13 entre otros casos. Esta atención no sólo no disminuye el valor científico del trabajo, sino lo acrecienta. Hace que el estudio exegético no olvide su aportación, mediata, pero real, a la vida de la Iglesia y de los cristianos. Además nos recuerda la necesidad de contacto con el mundo y el medio ambiente cultural y social, a fin de que los exegetas no trabajemos desconectados de los demás hombres y sus preocupaciones.

Universidad Pontificia Comillas
Madrid 34

Federico PASTOR-RAMOS

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Institutum Biblicum
Cursos especiales para antiguos alumnos

Desde 1980 el Pontificio Instituto Bíblico organiza un programa de renovación bíblica para licenciados y doctores en Sagrada Escritura, y para doctores en otras disciplinas eclesiásticas. El número de participantes está limitado a un máximo de quince personas. Después de haber organizado dos cursos, uno en francés, y otro en inglés, en 1982-1983 se tendrá un curso para los estudiosos de lengua castellana.

El programa completo comprende dos semestres, el primero en Roma y el segundo en Jerusalén. Es posible inscribirse sea para ambos, sea solamente para uno de ellos.

En Roma, desde el 15 de octubre de 1982 al 30 de enero de 1983, el programa se articula en torno a un *seminario interdisciplinar* dirigido por los profesores ALONSO SCHÖCKEL (AT), MÍNGUEZ (NT) y ALFARO (Téologia Dogmática) con el tema: «Opresión - liberación - salvación». Al mismo tiempo tendrá lugar una serie de conferencias de actualización sobre temas bíblicos con el siguiente programa:

- ALONSO SCHÖCKEL: Los libros narrativos del AT.
- SIMIAN-YOFRE: Tendencias en el estudio de la profecía.
- ALONSO SCHÖCKEL: La literatura sapiencial y poética.
- MÍNGUEZ: Los libros narrativos del NT.
- SANCHEZ BOSCH: El *corpus* paulino.
- O'CALLAGHAN: El mundo helenístico.
- ESQUIVEL: Vivencia comunitaria de la fe.
- ARVESÚ: Interpretación bíblica y sicoanálisis.

En Jerusalén, desde el 25 de febrero de 1983 al 30 de mayo. El punto central de esta parte es un seminario dirigido por H. SIMIAN-YOFRE, profesor en el P.I.B.: «El fenómeno profético en el Antiguo Oriente y el Antiguo Israel». Los participantes podrán participar además en excursiones de estudio organizadas por el P.I.B. u otras, y ponerse en contacto con otros institutos de estudios bíblicos en Jerusalén.

Tanto en Roma como en Jerusalén, los participantes tendrán a su disposición la biblioteca de las respectivas sedes del P.I.B.

El derecho de participación para cada uno de los semestres es de 200 dólares USA. Cada participante deberá prever por cuenta propia su alojamiento en Roma. En Jerusalén es posible tener alojamiento en la casa del

P.I.B. (3 Paul Emile Botta St. - P.O.Box 497 - 91.004 Jerusalén - Israel). Es preferible reservarlo directamente, escribiendo al director de dicha casa, P. William DALTON, S.J.

Quienes estén interesados en este programa deberán ponerse en contacto lo antes posible con el P.I.B., escribiendo a:

Ufficio Relazioni Pubbliche
Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
00187 Roma - Italia

Es necesario indicar el nombre y la dirección, título académico, un breve curriculum sobre las actividades académicas desarrolladas después de los estudios, y eventualmente lista de publicaciones.

P. Karl Prümm (1890-1981): In memoriam

P. Karl Prümm, S. J., Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, ist am 8. Oktober 1981 in Rom gestorben. Er stammte aus Rehlingen an der Saar. Dort wurde er am 6. September 1890 geboren. Am 28. März 1914 wurde P. Prümm in Trier zum Priester geweiht. Im nächsten Jahr erwarb er den theologischen Doktor in Innsbruck. Darauf wurde er Kaplan und Militärgeistlicher in Ahrweiler bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Am 4. Dezember 1918 trat er in den Jesuitenorden ein.

Nun begann eine neue Zeit des Studiums, zuerst im Orden in Valkenburg in Holland. Ab 1922 studierte P. Prümm sieben Semester in Münster, dann sechs Semester in Berlin Philologie und Religionswissenschaft. Unter den bedeutenden Lehrern, die damals an jenen Hochschulen lehrten, nennt er besonders Franz Joseph Dölger als den, der ihn am meisten formte. Hier fand P. Prümm seine Lebensaufgabe, die Untersuchung des Christentums vor dem Hintergrund der antiken Religionen. Er schloß dieses Studium mit dem Dr. phil. in Münster ab.

Dann finden wir P. Prümm selbst als Lehrer im Studienhaus der damals noch aus Deutschland vertriebenen Jesuiten in Valkenburg. Er lehrte Fundamentaltheologie ab 1931. Zugleich begann er seine eigenen religionswissenschaftlichen Arbeiten. "Der christliche Glaube und die altheidnische Welt" (Leipzig 1935) war sein erstes Werk auf diesem Feld. An ein breiteres Publikum wandte er sich in dem Buch "Christentum als Neuheitserlebnis" (Freiburg 1939). Es wurde noch 1955 auf Italienisch neu herausgebracht.

Inzwischen wurde P. Prümm nach Innsbruck versetzt. Ab 1938 sollte er dort Exegese lehren. Aber bald nach dem "Anschluß" Osterreichs wurde die dortige Katholische Fakultät von den Nazis aufgelöst. P. Prümm sammelte und ordnete das vielgestaltige religionsgeschichtliche Material, das damals in Quellenausgaben immer besser zugänglich geworden war. Er untersuchte und wertete diese Zeugnisse über die Religionen zur Zeit der Entstehung des Christentums und veröffentlichte während des Krieges sein wohl bedeutendstes Werk, das "Religionswissenschaftliche Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt" (Freiburg 1943, neue Auflage 1954). Hier zeigt P. Prümm eine umfassende Kenntnis der Quellen, er erklärt die alten Zeugnisse sorgfältig entsprechend dem damaligen Stand der Wissenschaft und stellt zugleich

P.I.B. (3 Paul Emile Botta St. - P.O.Box 497 - 91.004 Jerusalén - Israel). Es preferible reservarlo directamente, escribiendo al director de dicha casa, P. William DALTON, S.J.

Quienes estén interesados en este programa deberán ponerse en contacto lo antes posible con el P.I.B., escribiendo a:

Ufficio Relazioni Pubbliche
Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
00187 Roma - Italia

Es necesario indicar el nombre y la dirección, título académico, un breve curriculum sobre las actividades académicas desarrolladas después de los estudios, y eventualmente lista de publicaciones.

P. Karl Prümm (1890-1981): In memoriam

P. Karl Prümm, S. J., Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, ist am 8. Oktober 1981 in Rom gestorben. Er stammte aus Rehlingen an der Saar. Dort wurde er am 6. September 1890 geboren. Am 28. März 1914 wurde P. Prümm in Trier zum Priester geweiht. Im nächsten Jahr erwarb er den theologischen Doktor in Innsbruck. Darauf wurde er Kaplan und Militärgeistlicher in Ahrweiler bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Am 4. Dezember 1918 trat er in den Jesuitenorden ein.

Nun begann eine neue Zeit des Studiums, zuerst im Orden in Valkenburg in Holland. Ab 1922 studierte P. Prümm sieben Semester in Münster, dann sechs Semester in Berlin Philologie und Religionswissenschaft. Unter den bedeutenden Lehrern, die damals an jenen Hochschulen lehrten, nennt er besonders Franz Joseph Dölger als den, der ihn am meisten formte. Hier fand P. Prümm seine Lebensaufgabe, die Untersuchung des Christentums vor dem Hintergrund der antiken Religionen. Er schloß dieses Studium mit dem Dr. phil. in Münster ab.

Dann finden wir P. Prümm selbst als Lehrer im Studienhaus der damals noch aus Deutschland vertriebenen Jesuiten in Valkenburg. Er lehrte Fundamentaltheologie ab 1931. Zugleich begann er seine eigenen religionswissenschaftlichen Arbeiten. "Der christliche Glaube und die altheidnische Welt" (Leipzig 1935) war sein erstes Werk auf diesem Feld. An ein breiteres Publikum wandte er sich in dem Buch "Christentum als Neuheitserlebnis" (Freiburg 1939). Es wurde noch 1955 auf Italienisch neu herausgebracht.

Inzwischen wurde P. Prümm nach Innsbruck versetzt. Ab 1938 sollte er dort Exegese lehren. Aber bald nach dem "Anschluß" Osterreichs wurde die dortige Katholische Fakultät von den Nazis aufgelöst. P. Prümm sammelte und ordnete das vielgestaltige religionsgeschichtliche Material, das damals in Quellenausgaben immer besser zugänglich geworden war. Er untersuchte und wertete diese Zeugnisse über die Religionen zur Zeit der Entstehung des Christentums und veröffentlichte während des Krieges sein wohl bedeutendstes Werk, das "Religionswissenschaftliche Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt" (Freiburg 1943, neue Auflage 1954). Hier zeigt P. Prümm eine umfassende Kenntnis der Quellen, er erklärt die alten Zeugnisse sorgfältig entsprechend dem damaligen Stand der Wissenschaft und stellt zugleich

die Eigenart des Christentums deutlich heraus. Rudolf Bultmann hat in einer Besprechung die Bedeutung des Werkes hervorgehoben. In vielen kleineren Arbeiten hat sich P. Prümm weiter um die Religionswissenschaft gemüht. 1960 erschien ein großer Beitrag über die Mysterienreligionen im sechsten Band des Supplément au Dictionnaire de la Bible. Auf internationalen Tagungen wie in kleineren Kreisen meldete sich P. Prümm immer wieder zu Wort, in den letzten Jahrzehnten gern zu Problemen der antiken Gnosis. Noch 1980 erschien im oben genannten Lexikon ein Artikel über R. Reitzenstein (1861-1931), den großen Religionswissenschaftler und auch Gnosis-Kenner. Bis in die letzten Wochen seines Lebens arbeitete P. Prümm an einer kritischen Bibliographie für eine verbesserte Auflage seines "Handbuchs".

Seit 1949 war P. Prümm an das Päpstliche Bibelinstitut in Rom berufen worden, um dort Bibelexegese und Theologie der paulinischen Schriften zu lehren. Als Ergebnis seiner exegetischen Arbeit veröffentlichte er 1960 "Die Botschaft des Römerbriefes" (Freiburg). Sein besonderer Beitrag zur Bibelwissenschaft erfolgte immer auf religionswissenschaftlichem Feld. So schrieb er unter dem Titel "Diakonia Pneumatos" einen umfangreichen Kommentar zum zweiten Korintherbrief, der viele Vergleiche mit der antiken Kultur und Religion enthält (Freiburg 1960-1967).

In den letzten Jahren wandte sich P. Prümm wieder mehr der Fundamentaltheologie seiner Jugend zu. Es lag ihm die Verteidigung des Glaubens am Herzen. In Auseinandersetzung mit exegetischen Methoden schrieb er "Gnosis an der Wurzel des Christentums? Eine Grundlagenkritik an der Entmythologisierung" (Salzburg 1972, 710 Seiten).

P. Karl Prümm gewann die Herzen aller durch seine humorvolle Art des Umgangs und durch eine zupackende Frische bis ins höchste Alter. Als geistlicher Berater hat er im Bibelinstitut und in römischen Kollegien, besonders im Collegium Germanicum, vielen jungen Menschen persönliche Hilfe angeboten. Er selbst war von unverfälschter, ansteckender Frömmigkeit und Treue zur Kirche.

Fritzleo LENTZEN-DEIS, S. J.

Annus academicus 1981-1982. I semestre

Auditores inscripti erant 266, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	9	241	16	266
Fac. Orientalistica	—	4	8	12
Universi	9	245	24	278
Nationes	55	alumni		278
Dioeceses	135	alumni		148
Inst. Religiosorum	45	alumni		108
Inst. Religiosarum	6	alumnae		6
Ex statu laicali	16	alumni		10
		alumnae		6

die Eigenart des Christentums deutlich heraus. Rudolf Bultmann hat in einer Besprechung die Bedeutung des Werkes hervorgehoben. In vielen kleineren Arbeiten hat sich P. Prümm weiter um die Religionswissenschaft gemüht. 1960 erschien ein großer Beitrag über die Mysterienreligionen im sechsten Band des Supplément au Dictionnaire de la Bible. Auf internationalen Tagungen wie in kleineren Kreisen meldete sich P. Prümm immer wieder zu Wort, in den letzten Jahrzehnten gern zu Problemen der antiken Gnosis. Noch 1980 erschien im oben genannten Lexikon ein Artikel über R. Reitzenstein (1861-1931), den großen Religionswissenschaftler und auch Gnosis-Kenner. Bis in die letzten Wochen seines Lebens arbeitete P. Prümm an einer kritischen Bibliographie für eine verbesserte Auflage seines "Handbuchs".

Seit 1949 war P. Prümm an das Päpstliche Bibelinstitut in Rom berufen worden, um dort Bibelexegese und Theologie der paulinischen Schriften zu lehren. Als Ergebnis seiner exegetischen Arbeit veröffentlichte er 1960 "Die Botschaft des Römerbriefes" (Freiburg). Sein besonderer Beitrag zur Bibelwissenschaft erfolgte immer auf religionswissenschaftlichem Feld. So schrieb er unter dem Titel "Diakonia Pneumatos" einen umfangreichen Kommentar zum zweiten Korintherbrief, der viele Vergleiche mit der antiken Kultur und Religion enthält (Freiburg 1960-1967).

In den letzten Jahren wandte sich P. Prümm wieder mehr der Fundamentaltheologie seiner Jugend zu. Es lag ihm die Verteidigung des Glaubens am Herzen. In Auseinandersetzung mit exegetischen Methoden schrieb er "Gnosis an der Wurzel des Christentums? Eine Grundlagenkritik an der Entmythologisierung" (Salzburg 1972, 710 Seiten).

P. Karl Prümm gewann die Herzen aller durch seine humorvolle Art des Umgangs und durch eine zupackende Frische bis ins höchste Alter. Als geistlicher Berater hat er im Bibelinstitut und in römischen Kollegien, besonders im Collegium Germanicum, vielen jungen Menschen persönliche Hilfe angeboten. Er selbst war von unverfälschter, ansteckender Frömmigkeit und Treue zur Kirche.

Fritzleo LENTZEN-DEIS, S. J.

Annus academicus 1981-1982. I semestre

Auditores inscripti erant 266, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	9	241	16	266
Fac. Orientalistica	—	4	8	12
Universi	9	245	24	278
Nationes	55	alumni		278
Dioeceses	135	alumni		148
Inst. Religiosorum	45	alumni		108
Inst. Religiosarum	6	alumnae		6
Ex statu laicali	16	alumni		10
		alumnae		6

Laureae

Laurea in Re Biblica digni declarati sunt:

BIENAIMÉ, Germain (15.VI.81). *Moïse et le don de l'eau au désert dans la littérature targumique et toute la tradition juive ancienne* (Summa cum laude). Moderator: R. LE DÉAUT.

LAFFEY, Alice L. (1.VI.81). *The Literary Function of 2 Samuel 7 in the Deuteronomistic History* (Cum laude). Moderator: D. MCCARTHY.

NOBILE, Marco (9.XI.81). *Una lettura simbolico-strutturalistica di Ezechiele* (cum laude). Moderator: H. SIMIAN-YOFRE.

ORSATTI, Mauro (8.VI.81). *Vergine perché Madre di Gesù.* Spunti di proposta esegetica per Lc 1,34b (Bene probatus). Moderator: I. DE LA POTTERIE.

TOSATO, Angelo (15.V.81). *Il matrimonio nel popolo giudaico del secondo tempio.* Parte prima: il periodo normativo (Summa cum laude). Moderator: R. LE DÉAUT.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

BETORI, Giuseppe, *Perseguitati a causa del Nome.* Strutture dei racconti di persecuzione in Atti 1,12–8,4 (Analecta Biblica 97). xv-211 p. Roma 1981. Biblical Institute Press.

BUSS, Matthäus Franz-Joseph, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im Pisidischen Antiochien.* Analyse von Apg. 13,16-41 im Hinblick auf die literarische und thematische Einheit der Paulusrede (Forschung zur Bibel 38). 170 S. Würzburg 1980. Echter Verlag.

HEIL, John Paul, *Jesus Walking on the Sea.* Meaning and Gospel Functions of Matt 14,22-33, Mark 6,45-52 and John 6,15b-21 (Analecta Biblica 87). XII-200 p. Rome 1981. Biblical Institute Press.

JÜNGLING, Hans Winfried, *Richter 19. Ein Plädoyer für das Königtum.* Stilistische Analyse der Tendenzerzählung Ri 19,1-30a; 21,25 (Analecta Biblica 84). x-319 p. Rome 1981. Biblical Institute Press.

LAFFEY, Alice L., *A Study of the Literary Function of 2 Samuel 7 in the Deuteronomistic History* (An extract of the thesis). 101 p. Rome 1981.

MANESCHG, Hans, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur.* Eine traditionsgeschichtliche Studie (Europäische Hochschulschriften XXIII/157). 510 S. Frankfurt a. M.-Bern 1981. Peter D. Lang.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Omnes libri ad Directionem missi quodam modo cum rebus biblicis connexi in hoc elencho notantur. Praeterea mandantur redactori *Elenchi bibliographici biblici* et in eodem *Elencho bibliographico* notantur prout redactori bonum videtur.

Eo autem quod hi libri in *Biblica* recipiuntur, nullum de iis exprimitur iudicium.

Recensiones de libris aut fient aut non fient, prout Moderatori recensionum opportunum videbitur.

Libri ad Directionem missi, quos Directio periodici non directe recensionis gratia expetiverit, numquam remittuntur, etsi de eis recensio non fit.

Libri mittantur ad «Directio *Biblica,* Pontificium Institutum Biblicum, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italia».

Biblia de Jerusalem. Tradução do texto em lingua portuguesa diretemente dos originais. Tradução das introduçoes e notas de La Sainte Bible, edição de 1973. 1663 p. 27,5 × 18,9. São Paulo 1981. Edições Paulinas.

Vetus Testamentum

Beaude, P. M., (*et alii*), *Iniciación a la Biblia,* 8 temas en fichas de trabajo para estudiar el Antiguo Testamento. Tr. por Nicolás Parrical. 20,8 × 19,5. Estella (Navarra) 1981. Editorial Verbo Divino.

Bruaire, Claude, *Il Diritto di Dio.* Trad. di Guido Stella (Biblioteca di Cultura Religiosa 39). 200 p. 20,9 × 14,8. Brescia 1981. Paideia. Lit. 8.000.

Charpentier, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento.* Tr. por Nicolás Darrical. 122 p. 22 × 22. Estella (Navarra) 1981. Editorial Verbo Divino.

Dockx, S. *Le récit du Paradis.* Gen. 2–3. 160 p. 15 × 23. Belgique 1981. J. Duculot. 750 FB.

Eretz-Israel. Archeological, Historical and Geographical Studies, Vol. 15. Memorial Volume. 419 p. 28 × 21,5. Jerusalem 1981. The Israel Exploration Society in Cooperation with the Institute of Archeology, Tel Aviv University. US $ 40.00.

Finateri, S. - **Kenichi** Ozawa, P. *The Holy Bible. The Book of Qoheleth (Ecclesiastes), The Song of Songs.* Annotated Critical Translation from the Original Languages by the Studium Biblicum Franciscanum. VI-146 p. 20,8 × 15. Tokyo 1981. Chuo Shuppansha.

Fohrer, Georg, *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen* (1966-1972). (BZAW 155). VII-212 p. 23,5 × 16. Berlin–New York 1981. Walter de Gruyter. DM 84.

Fokkelman, J. P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel.* A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses. Vol. I, King David. (II Sam 9-20 & Kings 1-2). XIV × 520 p. 17 × 24,5. Assen 1981. Van Gorcum. Gld. 97,50.

Good, Edwin M., *Irony in the Old Testament* (Bible and Literature Series 3). 256 p. 21,5 × 13,5. Sheffield [2]1981. The Almond Press. £ 5.95.

Kugel, James L., *The Idea of Biblical Poetry.* Parallelism and its History. XI-339 p. 24 × 16. London 1981. Yale University Press. £ 17.30.

Lemaire, André, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (Orbis Biblicus et Orientalis 39). 140 p. 23,5 × 16. Fribourg (Suisse)-Göttingen 1981. Editions Universitaires Vandenhoeck & Ruprecht.

Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire. Edité par P. **Casetti,** O. **Keel** et A. **Schenker.** (Orbis Biblicus et Orientalis 38) XII-720 p. 23 × 16. Fribourg (Suisse) - Göttingen 1981. Editions universitaires - Vandenhoeck & Ruprecht.

Migsh, Herbert, *Gottes Wort über das Ende Jerusalem.* Eine literar-, stil- und gattungskritische Untersuchung des Berichtes Jeremia 34,17; 32,2-5; 37,3-38,28 (Österreichische Biblische Studien 2). XIV-282 p. 20,9 × 14,8. Klosterneuburg 1981. Katholisches Bibelwerk.

Oberforcher, Robert, *Glaube aus Verheissung.* Aktualität der Patriarchengeschichten. 194 p. 19,5 × 12,5. Klosterneuburg 1981. Katholisches Bibelwerk. DM 27,80.

Offerhaus, Ulrich, *Composition und intention der Sapientia Salomonis.* 405 p. 20,7 × 14,5. Bonn 1981. Selbstverlag. (Dissertation).

Schenker, Adrian, *Versöhnung und Sühne.* Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (Biblische Beiträge 15). 179 p. 21 × 14,7. Fribourg 1981. Schweizerisches Katholisches Bibelwerk.

Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 11/1. *Sapientia Salomonis,* herausgegeben von Walter **Thiele.** 5. Lieferung. p. 321-400. Freiburg 1981. Herder.

Van der Wal, Adri, *Amos.* Een systematische literatuurlijst. 144 p. 27 × 20,8. Amsterdam 1981. VU Boekhandel/Uitgeverij. GLD 19,50.

Wolff, Hans Walter, *Micah the Prophet.* Translated by Ralph D. Gehrke. XI-233 p. 22,3 × 14,5. Philadelphia 1981. Fortress Press. US $ 22.50.

Zevit, Ziony, *Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphs* (American Schools of Oriental Research, Monograph Series 2). X-43 p. 25,4 × 19. Ann Arbor 1980. American Schools of Oriental Research.

Novum Testamentum

Auneau, J. (*et alii*), *Évangiles synoptiques et Actes des apôtres* (Petite bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 4). 294 p. 20,5 x 13,5. Paris 1981. Desclée.

Baltensweiler, Heinrich, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento.* Ricerche esegetiche su matrimonio, celibato e divorzio (Biblioteca di cultura religiosa 38). 326 p. 21 x 14,9. Brescia 1981. Paideia. Lit. 14.000.

Beare, Frances Wright, *The Gospel According to Matthew.* A Commentary. VIII-550 p. 23,5 x 15,5. Oxford 1981. Basil Blackwell. £ 25.00.

Beaude, P. M. (*et alii*), *Iniciación a la Biblia,* 8 temas en fichas de trabajo para estudiar el Nuevo Testamento 1-2. Tr. por Nicolás Darrical. 20,8 x 19,5. Estella (Navarra) 1981. Editorial Verbo Divino.

Bottini, Claudio Giovanni, *La Preghiera di Elia in Giacomo 5,17-18.* Studio della tradizione biblica e giudaica (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 16). 200 p. 23,8 x 17. Jerusalem 1981. Franciscan Printing Press.

Coppens, Joseph, *La relève apocalyptique du messianisme royal.* Tome III. Le Fils de l'homme néotestamentaire (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanienium LV). XIV-197 p. 24 x 16. Leuven 1981. Uitgeverij Peeters-University Press. FB 800.

Guevara, Hernando, *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús.* XVIII-478 p. 21 x 14,8. Meitingen 1981. (Tesis). Ed. del autor.

Gulbenkian, Roberto, *The Translation of the Four Gospels into Persian* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 24). 91 p. 22,4 x 15,2. Immense (Svizzera) 1981. Nouvelle Revue de science missionnaire. sFr 15.80.

Hengel, Martin, *The Atonement.* The Origins of the Doctrine in the New Testament. XII-132 p. 13,4 x 21,4. Philadelphia 1981. Fortress Press. US $ 6.95.

Kaye, Bruce N., *The Thought Structure of Romans With Special Reference to Chapter 6.* 202 p. 21,5 x 13. Texas 1979. Schola Press.

Kingsbury, Jack Dean, *Jesus Christ in Matthew, Mark, and Luke* (Proclamation Commentaries, The New Testament Witnesses for Preaching). 144 p. 21,5 x 14. Philadelphia 1981. Fortress press. US $ 4.25.

Krodel, Gerhard, *Acts* (Proclamation Commentaries, The New Testament, Witnesses for Preaching). 128 p. 21,5 x 14. Philadelphia 1981. Fortress Press. US $ 3.95.

Lambrecht, Jan, *Daar Komt Toch eens*... Opstellen over Verrijzenis en Eeuwig Leven. 237 p. 21 x 13,5. Leuven 1981. Acco. BF 380.

Lambrecht, Jan, *Hij Gaat Voor Ons Uit.* Jesus Volgen in Het Marcusevangelie. 136 p. 13,5 x 21. Leuven 1981. Acco. BF 210.

Lémonon, Jean-Pierre, *Pilate et le gouvernement de la Judée.* Textes et monuments (Etudes Bibliques). 309 p. 16 × 24,5. Paris 1981. J. Gabalda.

Lincoln, Andrew, *Paradise Now and Not Yet.* Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to his Eschatology (Society for New Testament Studies, Monograph Series 43). XIII-277 p. 22,3 × 14,5. Cambridge 1981. Cambridge University Press. £ 15.00.

Paul, André, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus.* Histoire politique (Petite bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament I). 264 p. 13,5 × 20,5. Paris 1981. Desclée. 385 F.

Romaniuk, Kazimierz, *Malzenstwo* I. Rodzina W Biblii. 171 p. 20,3 × 14,6. Katowice 1981. Księgarnia ŚW. Jacka.

Schelkle, Karl Hermann, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda.* Testo greco, traduzione e commento. Traduzione italiana di R. Favero. Edizione italiana a cura di O. **Soffritti** (Commentario teologico del Nuovo Testamento XIII/2). 409 p. 22,6 × 15,5. Brescia 1981. Paideia. Lit. 20.000.

Schwarz, Hans, *Beyond the Gates of Death.* A Biblical Examination of Evidence for Life After Death. 135 p. 19,7 × 13,5. Minneapolis 1981. Augsburg.

Sloan, Robert B. Jr., *The Favorable Year of the Lord.* A Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke. 213 p. 21,5 × 13,5. Texas 1977. Schola Press.

Talstra, E., (*et alii*), *Deuterojesaja.* Proeve van Automatische Tekstverwerking Ten Dienste van de Exegese. IX-153 p. 23,4 × 15,8. Amsterdam 1981. VU Boekhandel/Uitgeverij. Dfl. 22,50.

Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament, unter zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus. Neu zuzammengestellt unter der Leitung von K. **Aland** in Verbindung mit H. **Riesenfeld** - H. U. **Rosenbaum** - Chr. **Hannick** - B. **Bonsack.** Sp. 961-1152 Berlin-New York 1981. Walter de Gruyter. DM 236.

Von Allmen, Daniel, *La famille de Dieu.* La symbolique familiale dans le paulinisme (Orbis Biblicus et Orientalis 41). LXVII-330 p. 23,5 × 16. Fribourg (Suisse). Göttingen 1981. Éditions Universitaires Vandenhoeck & Ruprecht.

Litterae Antiquae

Attridge, Harold W. - **Oden** Robert A. Jr., *Philo of Byblos. The Phoenician History*: Introduction, Critical Text, Translation, Notes (Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series 9). X-110 p. 22,7 × 15,4. Washington D.C. 1981. The Catholic University of America. US $ 3.50.

Barc, Bernard, *L'Hypostase des Archontes.* Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4); **Roberge,** Michel, *Noréa* (NH IX, 2) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Textes 5). XI-171 p. 24 × 16. Québec-Louvain 1980. Les Presses de l'Université Laval - Peeters. FB 900.

Del Olmo Lete, G., *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit.* Textos, versión, estudio (Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, Fuentes de la Ciencia bíblica 1). 699 p. 24 x 15,7. Madrid - Valencia 1981. Ediciones Cristiandad - Institución San Jeronimo.

De Sandoli, Sabino, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* (saec. XII-XIII). Vol. II. Tempore Regum Francorum (1100-1187). Textus latini cum versione italica (Collectio Maior 24). XLI-492 p. 27,8 x 21,4. Jerusalem 1980. Franciscan Printing Press. US $ 35.00.

Fuentes Estañol, María José, *Vocabulario Fenicio* (Biblioteca Fenicia I). 250 p. 24 x 16,8. Barcelona 1980. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Gijsel, Jan, *Die unmittelbare Textüberlieferung des sog. Pseudo-Matthäus.* (Verhandeling van de Koninglijke Academie Voor Wetenshappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Letteren 96). 268 p. 26 x 18. Brussel 1981. AWLsK, Paleis der Academiën. BF 1.700.

Henninger, Joseph, *Arabica Sacra.* Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Rangdebiete (Orbis Biblicus et Orientalis 40). 347 p. 23,5 x 16. Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1981. Universitätsverlag Vandenhoeck & Ruprecht.

Hollander, Harm W., *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 6). 175 p. 24,5 x 16. Leiden 1981. E. J. Brill. Gld 68.

Kobelski, Paul J., *Melchizedek and Melchireša'* (Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series 10). x-166 p. 22,1 x 15,4. Washington D.C. 1981. The Catholic University of America. US $ 4.50.

Romanos le Mélode, Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. **Grosdidier de Matons.** Tome V: Nouveau Testament (XLVI-L) et Hymnes de circonstance (LI-LVI). (Sources Chrétiennes 283). 556 p. 12,5 x 19,5. Paris 1981. Le Cerf.

Rudolph, Kurt, *Antike Baptisten.* Zu den überlieferungen über Frühjüdische und Christliche Taufsekten (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 121, Heft 4). 37 p. 21,5 x 14,5. Berlin 1981. Akademie-Verlag.

Tanna Dĕḇe Eliyyahu, The Lore of the School of Elijah. Translated from the Hebrew by W. G. **Braude** and I. J. **Kapstein.** XIII-609 p. 23,5 x 15,5. Philadelphia 1981. The Jewish Publication Society of America. US $ 27.50.

Van Den Broek, R. - **Vermaseren,** M. J. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions,* presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65 th Birthday (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain). XIV-622 p. 24,5 x 16. Leiden 1981. E. J. Brill. Gld 196.

Scientiae Connexae

Atal Sa Angang, D. (*et alii*) (Ed.), *Christianisme et identité africaine.* Point de vue exégétique. Actes du 1er Congrès des Biblistes Africains, Kinshasa 26-30 décembre 1978 (Journées Bibliques Africaines). 266 p. 24 x 16,3. Kinshasa 1980. Faculté de Théologie Catholique. FF 72.

Bortolossi, Claudio, *Catechesi e Missione.* Per l'utilizzazione missionaria dei catechismi italiani. 157 p. 21 x 14,6. Bologna 1981. Editrice Missionaria Italiana.

Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. Festschrift für Alois Brems Bischof von Eichstätt. Herausgegeben von Reinhard M. **Hüber**, Bernhard **Mayer,** E. **Reiter** (Eichstätter Studien XIII). 406 p. 23,8 x 15,5. Regensburg 1981. Friedrich Pustet. DM 48.

Flashe, Rainer - **Geldbach,** Erich (Hrgb.), *Religionen, Geschichte, Oekumene.* In Memoriam Ernst Benz. VIII-223 p. 24 x 16. Leiden 1981. E. J. Brill. Gld 72.

Galavaris, George, *The Icon in the Life of the Church.* Doctrine-Liturgy-Devotion (Iconography of Religions XXIV/8) xv-42 p. 25,9 x 18,6; 48 Plates. Leiden 1981. E. J. Brill. Gld 66.

Gibson, Arthur, *Biblical Semantic Logic.* A Preliminary Analysis. XI-244 p. 23,5 x 15,5. Oxford 1981. Basil Blackwell. £ 12.00.

James, T. G. H., *The British Museum and Ancient Egypt.* 31 p. 19 x 24,5. With 26 black and white illustrations. London 1981. British Museum Publications. £ 2.50.

Kaiser-Minn, Helga, *Die Erschaffung des Menschen auf den Spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 6). VIII-146 p. 28 x 20. 26 Abbildungen in Text, 135 Abbildungen auf Tafeln. Münster 1981. Aschendorff. 92 DM.

Marcus, Ivan G., *Piety and Society.* The Jewish Pietists of Medieval Germany (Études sur le Judaïsme Médiéval 10). XII-204 p. 24,5 x 16. Leiden 1981. E. J. Brill. Gld 78.

Mussner, Franz, *Traité sur les Juifs.* Traduit par R. Givord (Théologie et Sciences Religieuses, Cogitatio Fidei 109). 439 p. 21,5 x 13,5. Paris 1981. Le Cerf.

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. Hrgb. von den Katholischen Bischöfen Deutschlands und der Deutschen Bibelgesellschaft. 98 p. 18 x 10,7. Stuttgart 1981. Deutsche Bibelgesellschaft-Katholische Bibelanstalt.

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

SCUOLA TIPOGRAFICA S. PIO X – VIA DEGLI ETRUSCHI, 7-9 ROMA – Gennaio 1982